مقالات في المنهج

في علم الدين المقارن

مقالات في المنهج

في علم الدين المقارن

- مشكلة المنهج في علم الدين المقارن في الغرب
- من مناهج علماء المسلمين في دراسة الأديان
- الاتجاه الظاهراتي في دراسة الأديان في الغرب - رؤية نقدية -
- تعليم الأديان في جامعات العالم الإسلامي

تأليف

د. دين محمد محمد ميرا

بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

دار البصائر

الإدارة: ١١٣٩ زهراء مدينة نصر - القاهرة.

تليفاكس: ٤٤١ ١١١ ٢٤ ٠٢ ٠٠٢ - محمول: ٠١٦٨٨٣٣٥٢٥

مركز التوزيع: ٢٢ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر - القاهرة.

هاتف: ٦٣٣ ١٤٩ ٢٥ ٠٢ ٠٠٢ - محمول: ٠١٦٨٨٣٣٥٢٤

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٢٠٠٩/١٣٤٧٨

الترقيم الدولي

I.S.B.N. 978-977-489-012-3

في علم الدين المقارن

مقالات في المنهج

- مشكلة المنهج في علم الدين المقارن في الغرب
- من مناهج علماء المسلمين في دراسة الأديان
- الاتجاه الظاهراتي في دراسة الأديان في الغرب "رؤية نقدية".
- نحو علم للأديان في جامعات العالم الإسلامي

تأليف

د. دين محمد محمد ميرا

بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

بسم الله الرحمن الرحيم

«مقدمة»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فهذه مقالات أربعة ينتظمها جميعًا الاهتمام بقضية المنهج في مجال الدين المقارن. وهي قضية جديرة بالاعتناء بالنظر إلى ذاتها، وواجبة الاهتمام بالنظر إلى واقع عالمنا المعاصر.

فقد أنجز الغرب الكثير حول المنهج في دراسة الأديان منذ أن ظهر هذا العلم بصورة منظمة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكتب لجهودهم الذيوع والانتشار في ظل إهمال علمي غَيْر مُبرر لهذا الجانب في العالم الإسلامي الذي ظل كثير ممن أبدى اهتمامه بالأديان يقوم بتحقيق المحقق، ونشر المنشور، أو بتأليفات لا تتجاوز تراث ابن حزم والشهرستاني بدون أن يلقي بالًا لقضية المنهج وجهود المسلمين الرائدة فيها وبدون وقفة نقدية لها ولما يقدمه الغرب.

وعندما نشرت البحث المعنون: مشكلة المنهج في علم الدين المقارن في الغرب عام ١٩٩٣ كان ذلك أول اهتمام علمي بالموضوع باللغة العربية.

وأفاد منه الكثيرون حتى إن منهم من قام بنشر بحوث اعتمد فيها تمامًا على هذا البحث بدون إشارة ما إليه.

وهذا الذي جعلني أبادر بالموافقة عندما رغَّب إليّ أخي وصديقي الأستاذ الدكتور العلامة محمد سالم أبو عاصي نشر مقالاتي في قضية المنهج في كتاب واحد يسهل على الناس الإفادة منه وأرجو أن يجد الباحثون وطلبة العلم في هذه المقالات - التي تحمل عصارة خبرتي الطويلة في تدريس مقارنة الأديان ومناهجها في مراحل الماجستير، والدكتوراه، والبكالوريوس - بُغيتهم.

المقالة الأولى

مشكلة المنهج في علم الدين المقارن في الغرب

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد ظهر علم الدين المقارن في الغرب في وقت كان الصراع بين الدين والعلم على أشده، عندما كان العلماء يتجهون اتجاهًا معاكسًا تمامًا لاتجاه الكنيسة وباباواتها، مع تدهور في نظام الكنيسة، وضعف واضح في سلطتها التي كانت تتمتع بها عبر العصور وبخاصة في العصور الوسطى، وقوة نسبية اكتسبها العلماء نتيجة ما توصلوا إليه من اكتشافات أقنعت الناس بقيمتها، وجذبتهم إلى رحابها يحاولون فهمها، ويقدرون رجالها، ويذهبون وراءهم يستهدونهم ويستفتونهم ليس فقط في مسائل العلم الطبيعي وموضوعاته، إنما في جميع ما يتعلق بالحياة الإنسانية في أبعادها المختلفة، وجوانبها المتنوعة، ومناحيها المتعددة. الأمر الذي جعل العلماء يخولون لأنفسهم سلطة إخضاع كل شيء لمقاييسهم المادية، وبحث كل شيء في ضوء مناهجهم التجريبية.

وظن الناس والعلماء معهم في أغلب الأحيان في ظل انبهارهم بالنتائج التي توصلوا إليها في المجال الطبيعي أن لدى العلم الطبيعي إجابة على كل سؤال واستفسار يتعلق بأي أمر من أمور الطبيعة وما وراء الطبيعة، أو أن له القدرة على بحث كل شيء متعلق بهذه العوالم، بل إنه الوسيلة الوحيدة بها يعرف الخير والشر، وبه يحسم الخلاف في كل ما يتعلق بالإنسان والكون، والله، وبطبيعة الحال، وبحكم الظروف المختلفة من انتصارات غربية في ميادين العلم والسياسة، وانحطاط وتدهور في أنظمة الكنيسة، وتأييد شعبي للعلم والعلماء كان العلماء في مواجهتهم مع الكنيسة في وضع يردون الصاع صاعين، وما فعلته

الكنيسة بالعلماء في بداية العصر الحديث كان العلماء في وضعهم الجديد يفعلونه بالكنيسة وأصحابها.

في هذا الجو المشحون بالحماس للعلم وأهله، والبعد عن الدين ممثلًا في رجال الكنيسة في تصرفاتهم وسلوكياتهم كان على أي نظرية أو مذهب أو دين أو فلسفة تريد أن تجد لها أرضًا وقبولًا وأنصارًا وثباتًا أن تقدم نفسها في صيغة يرضى عنها العلماء الطبيعيون – وهم أصحاب الكرة الآن- ولو في المناهج على الأقل. والمناهج تمثل العمود الفقري لأي فلسفة أو مذهب أو نظرية أو علم كما كان على هذه المذاهب والآراء والنظريات والفلسفات والأديان أن تبتعد عن أي شيء ينبئ عن عداوة للعلم وأهله، أو يشير ولو من بعيد إشارة تسيء إليهم. انظر إلى ما قاله أحدهم – وما يقوله يعبر عن المزاج العام لهذه المرحلة- مرحلة ظهور علم الدين المقارن في الغرب:- «يبدو العلم كاسحًا كل ما أمامه. وفي سكرة النجاح بدا قادرًا على بيان كل شيء وفي عقول الكثيرين كان هناك اقتناع بأن فجر عصر جديد قد بزغ، وأن الإنسان بقدراته المستقلة على وشك التغلب على جميع العقبات التي تعترض طريقه نحو التقدم والسرور، أما فيما يتعلق بالدين والإله فلن تكون هناك أي حاجة إليهما» (١). ونستطيع أن ندرك مدى

---

(١) Elliot - Binns, L. E,

"Religion in the Victorian Era" p 165 (2nd Edition, London- 1946). Quoted by E. J. Sharpe in "Comparative Religion: AHistory" p 30(New York -1975).
واقرأ وصفًا دقيقًا للصراع بين العلم والدين في أوربا في كتاب الأستاذ محمد قطب «مذاهب فكرية معاصرة» التمهيد الأول والثاني (الطبعة الثالثة دار الشروق ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م). وانظر أيضًا وصفًا دقيقًا للجو العلمي والفكري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي – وهو الفترة التي ظهر فيها علم الدين المقارن في الغرب- محاضرة الأستاذ الدكتور محمد فضل الرحمن الأنصاري بالإنجليزية بعنوان: "Life After Death" نشرت في:

=

دقة هذا الوصف لتلك المرحلة إذا تأملنا ما قاله **"John Tyndall"** في عام أربعة وسبعين وثمانمائة وألف ميلادية –أي بعد بضع سنوات فقط من ظهور «الدين المقارن» كفرع علمي مستقل بصفة رسمية– قال: «نحن ندعي وسننتزع من اللاهوت جميع النظريات الكسمولوجية، وإن الأنظمة المختلفة التي انتهكت حتى الآن حرمة العلم (الطبيعي) عليها أن تسلم نفسها للعلم وتخضع لحاكميته، وتتخلى عن أي تفكير للتحكم فيه وإن على جميع الأنظمة أن تتعلم التكيف مع ما يقتضيه التطور العلمي أو تنسى نفسها تمامًا» (١).

فظهر علم الدين المقارن في هذا الجو ليكون جسرًا بين العلم والدين.

وكما ينقل عن **"E.J.sharpe" "Max Muller"**: «وبما أن العلم والدين يمثلان نقيضين لا يجتمعان يمكن أن يكون هناك علم للأديان(٢) ينصف الإثنين» (٣).

لقد كان ظهور علم الدين المقارن في الغرب في العقد السادس من القرن التاسع عشر إيذانًا ببروز اتجاه جديد يحاول دراسة الأديان من وجهة نظر علمية صرفة وإن كانت طبيعة هذه النظرة العلمية وحدودها غير محددة، وكان هناك

=

Moors Islamic Cultural Home Silver Jubilee Souvenir (SriLanka - 1970) From page 3-16.

Quoted by E. J. Sharpe, "Comparative Religion" "A History p.29. (١)

(٢) علم الأديان هو الاسم الذي أطلقه ماكس ميولر لعلم الدين المقارن، ويعرف اليوم بالإضافة إلى هذين الاسمين بتاريخ الأديان في بعض الأحيان «والدراسة العلمية للأديان» أو «الدراسات الدينية» في بعض الجامعات مثل جامعات جنوب إفريقيا يدعى باسم «التراث الديني».

E.J. Sharpe: Ibid, P28 (٣)

اتفاق على أن تكون هذه الدراسة العلمية مبنية على معطيات بعيدة عن مسلمات الكنيسة ومبادئها اللاهوتية الموروثة.

وعندما كان «ماكس ميولر» - رائد هذا العلم في الغرب- يشير إلى أن مقارنة الأديان علم مبني على مقارنة علمية محايدة لجميع الأديان أو على الأقل للأديان العالمية الكبيرة (١) فإن مفاهيم الكلمات التي استخدمها في هذا السياق لم تكن واضحة محددة في أذهان الناس ولا في أذهان العلماء. ما المقارنة؟ وما العلمية؟ وما المحايدة وحدودها؟ ثم ما الدين نفسه؟ كل هذه الأسئلة التي لم تحدد إجاباتها تركت الباحثين بطبيعة الحال يأخذون الأمر كما يروق لهم، الأمر الذي يسبب مشاكل منهجية كثيرة فيما يتعلق بهذا الفرع من النشاط الفكري. ولا زال الباحثون حتى الآن -وقد مضى أكثر من قرن على ظهور هذا العلم- عاجزين عن تحديد معاني هذه الكلمات بصورة دقيقة يتفق عليها، ويعمل بها.

ولا أحد يستطيع أن يختلف مع" **E.J. Sharpe**" المؤرخ الأكثر شهرة لتاريخ مقارنة الأديان في الغرب عندما يقول: «وإن قيام علم الدين المقارن يتوقف على توافر شروط ثلاثة أساسية، وهي أولًا: دافع قوي للقيام بالدراسات المقارنة حول الأديان، ثانيًا: توفر المادة العلمية اللازمة، ثالثًا: منهج مقبول لدى الجميع ينظم هذه المادة العلمية ويجعل منها بناءً محكمًا» (٢) وعندما ظهرت مقارنة الأديان في الغرب كان قد توفر لها الشرط الأول مع توفر الجهود على توفية الشرط الثاني. فقد كان هناك الرغبة الأكيدة لفهم الأديان، ودافع قوي - كما يبدو من كثرة الكتابات في هذا المجال- لإجراء مقارنات بينها. وقد اتجهت أنظار العلماء في مجال

See, Max Muller: "Introbuction to the Science of Religion" (London -1873) p.34. (١)

E.J. sharpe: Ibid, p2 (٢)

الأديان إلى أديان الأرض المختلفة التي كان ينظر إليها من قبل على أنها وثنيات لا يليق بالعالم المسيحي الاهتمام بها ولا دراستها.

إن اندفاع طائفة من مفكري الغرب إلى الاهتمام بالأديان العالمية ذلك الاهتمام الذي يعد مظهرًا بارزًا من مظاهر الاعتراف بالأديان الأخرى هو في ذاته دليل قوي على توفر هذا الدافع. وقد لا نتفق نحن المسلمين مع علماء الأديان الغربيين في تعريفهم للدافع المطلوب بجميع عناصره التي منها: «الاستعداد للتنازل عن عقيدتك الخاصة قليلًا ليحل محلها اهتمامك بالدين الآخر مع الإيمان بأن فيه أيضًا شيئًا من الحق»[1] أو بعبارة أخرى إن الدافع المطلوب هنا يتضمن الاعتراف بأن الأديان جميعًا تتقاسم الحق بنسب متفاوتة، وإن الحق ليس ملكًا لدين واحدٍ، أقول، إننا قد لا نتفق على هذا العنصر من عناصر مفهوم الدافع المطلوب هنا كشرط أساسي لقيام مقارنة الأديان، لكننا لا نستطيع إنكار توفر مثل هذا الدافع المطلوب لدى علماء الغرب إبان ظهور هذا العلم بغض النظر عن مدى التزامهم بعناصره ومقتضياته.

ومما لا يجب أن ينكر لعلماء مقارنة الأديان في الغرب أنهم كانوا يملكون شجاعة نادرة عندما ظهروا في وسط يعج بالعداء نحو الأديان غير المسيحية ليخاطبوا العلماء باسم الدين ويخاطبوا أصحاب الكنيسة باسم العلم ويحاولوا التوفيق بين العلم والدين أو مع أحسن تعبير بين رجال العلم ورجال الدين ثم- وفوق هذا كله- يصرحون أمام أرباب الكنيسة الذين يعتبرون كل دين غير المسيحية

(١) انظر في هذا :

Huston Smith:" Religions of Man" (Introduction) And also: E. J. Sharpe: Ibid (Inrtodction)

ضلالًا وكفرًا وعملًا من أعمال الشيطان بأن الأديان الأخرى أيضًا تستحق الدراسة والبحث بل الاستفادة منها، وأنها تشتمل مثل المسيحية على شيء من الحق.

وبطبيعة الحال لا يتصور هذا الموقف من علماء الأديان لولا وجود مثل ذلك الدافع القوي للدراسة والمقارنة. وكذلك لا تتصور تلك الكتابات الكثيرة عن الأديان الأخرى والاهتمامات الزائدة عنها بدون هذا الدافع.

فكما توفر الدافع قد توفر لهذا الفرع الجديد من النشاط الفكري من يتوفر على تجميع المادة العلمية اللازمة. فقد بدأ العلماء في البحث عن المصادر الأساسية للأديان على اختلافها وترجمتها إلى لغاتهم مع اهتمامهم بأبحاث الأثريين وعلماء الأنثروبولوجيا واكتشافاتهم التي اعتبرها علماء الأديان مصدرًا أساسيًّا لمعرفة أصل الدين ونشأته، وتطوره.

يمكنك أن تنظر إلى ذلك المشروع العلمي الضخم الذي أنجزه «ماكس ميولر» مع معاونة زملائه باسم «كتب الشرق المقدسة» **Sacrad Books of the East** وفي خمسين مجلدًا. إن توفر عدد من الباحثين على ترجمة هذه الكتب الصعبة من لغاتها الأصلية مع شروح وتعليقات، وتمويل هذا المشروع وأمثاله من قبل مجموعات لا تنتمي إلى الكنيسة ينبئ عن توفية الباحثين للشرط الثاني وقيامهم عليه كما ينبئ عن توفر ذلك الشرط الأول وهو الدافع على أقوى صوره بغض النظر عن خلفية هذا الدافع هل هي سياسية محضة؟ أو علمية بحتة؟ أو هما معًا؟

أما الشرط الثالث الأساسي ألا وهو المنهج فهو الذي لم يتوفر لمقارنة الأديان في ذلك الوقت، بل ظل الأمر – أمر المنهج المناسب- هو القضية الكبرى التي شغلت الباحثين في مقارنة الأديان منذ البداية وإلى يومنا هذا، حتى أصبح البحث عن المنهج المناسب وتقويم المناهج التي تستخدم فرعًا علميًّا مستقلًّا في الجامعات الغربية في أقسام مقارنة الأديان ألا وهو «مناهج البحث في مقارنة الأديان» **Methodology in Comparative Religion.** وحتى أصبح موضوع

المنهج مشكلة المشاكل في هذا المجال تعقد بسببه المؤتمرات، وتنشر لأجله الكتب والمذكرات، وتصدر لأجل تنشيط البحث فيه الصحف والمجلات [1].

إن أهمية المنهج في أي علم وفي أي نشاط فكري ليست موضع مناقشة ، ومن المستحيل تصور علم بدون أن يكون له منهج مناسب يستخدمه في تناوله لقضاياه، وفي دراسته لموضوعاته، وعلم بدون منهج يمكن أن يكون أي شيء غير العلم.

ومن شأن المنهج في أي علم أن يكون حائزًا لرضا جمهور المشتغلين في المجال وقبولهم، وترك موضوع المنهج مفتوحًا ليتبنى كل واحد المنهج الذي يرتاح إليه يجعل من المستحيل تحديد هوية هذا العلم وتعيين اتجاهاته ثم تقويم نتائجه، فوجود منهج واحد محدد أو مناهج مختلفة محددة متفق عليها أمر لا يتوقع فيه مناقشة أو جدل.

لقد غاب هذا المنهج المتفق عليه أو المناهج المتفق عليها منذ البداية في مجال مقارنة الأديان في الغرب. وهذا الغياب قد فتح الباب على مصراعيه لمناهج متعددة مختلفة في طبائعها وأهدافها وماهياتها واتجاهاتها تحاول أن تثبت نفسها في

---

(١) من المفيد جدًّا الرجوع إلى الكتب التالية لمزيد من العلم وتكوين صورة واضحة عن مشكلة المنهج:

I-The History of Religions: Essays in Methodology (Chicago – 1959) Edition by : Eliade and Kitagawa
II- "Science of Religion & the Sociology of Knowledge "by N. Smart (princeton University press, New Jersey – 1977 paper back)

واقرأ أيضًا **Eric J. Sharpe: "Comparative Religion: A History ».**

وهو كتاب يؤرخ لهذا العلم في الغرب ويعرض مشاكله بصورة ممتازة. وصاحب الكتاب هو كاتب مقال: مقارنة الأديان في دائرة معارف الأديان **Encyclopedia of religion**

. مجال الدين المقارن حتى دخل فيها دخل بين المناهج المنهج التطوري الذي أضحى له فيما بعد أكبر الأثر في هذا المجال وإن لم يحظ بالإجماع.

وإذا كان المنهج في أي علم هو الخطوات المنظمة التي يتبعها الباحثون فيه للوصول إلى بغيتهم بصورة دقيقة فإن غياب هذا المنهج في الحقيقة يجعل نشاط العلماء والباحثين عبثًا فكريًا يضلل الناس بدل أن يهديهم، ويحيرهم بدل أن يقدم لهم ما يزيل حيرتهم.

لقد كان «ماكس ميولر» الذي يعتبر رائد هذا العلم وأبرز من ظهر في مجاله، والذي يعتبر كتابه «مقدمة لعلم الأديان»

Introduction to the Scince & Religion الوثيقة الأساسية لهذا العمل على حد تعبير. **E.J. Sharpe** [1] والذي يقول عنه أحد أكبر المشتغلين بمقارنة الأديان **J. Wach**: «كان لكتاباته وأبحاثه في هذا المجال صدى واسع في الأوساط العلمية حيث قوبلت بالاهتمام الشديد والرغبة الصادقة في فهم الأديان الأخرى، وتضافرت جهود العلماء في المجالات الفكرية المختلفة لخدمة هذا الفرع من البحوث والاستفادة من نتائجه في فهم المشاكل المختلفة في الفروع التي لها صلة بالدين» [2] أقول إن: «ماكس ميولر» هذا لم يقدم منهجًا واضحًا محددًا واحدًا يوجه هذا العلم ويرشد نشاط الباحثين فيه.

لقد كان هو إلى جانب كونه فيلولوجيًا مولعًا بالأساطير فقد أغرته التشابهات التي لاحظها في الأساطير المختلفة من هندية ويونانية وغيرهما، فظن أن دراسة

---

(١) **E.J. Sharpe: Ibid p. 35**

(٢) **Joachim Wach: "The Comparative Study of Religions" (edited with an Introduction by : Joseph M. Kitagrawa) Colombia University press – 1958. p. 3**

الأساطير يمكن أن تهدي الباحثين في مجال مقارنة الأديان إلى أصل الأديان ونشأة التدين، وكتابه **Comparative Mythology** الذي نشره في عام ستة وخمسين وثمانمائة وألف، ثم محاضراته عن أصل ونشأة الأديان التي نشرت عام ثمانية وسبعين وثمانمائة وألف بعنوان: **"Lectures on the Origin and the growth of Religion as Illustrated by the Religion of India "** يشرحان وجهة نظره في هذه القضية بوضوح. ويغض النظر عن القيمة العلمية للأساطير في فهم الدين: أصله ونشأته فإن «ماكس ميولر» لم يحدد منهجًا واضحًا أو طريقًا محددًا لدراسة الأساطير لقد رأى- فيما رأى – أن تطبيق المنهج الفيلولوجي على النصوص الدينية- التي من أهمها الأساطير- مع نوع من المقارنة يمكن أن يهدي الباحثين إلى المعرفة المطلوبة (١) لكن العلماء والباحثين الآخرين في المجال لم يتابعوه فيما رأى، ولم يسايروه فيما ذهب إليه. وهذا ما نجده من بروز اتجاهات كثيرة ومناهج مختلفة في نفس فترة «ماكس ميولر» وبعدها.

إن الذي يقرأ ما كتبه **J. wach** (٢) يجد أنه في نفس الوقت الذي كان «ماكس ميولر» يركز فيه كل همه على دراسة الأساطير واستخدام المنهج الفيلولوجي بدأت تظهر في الأفق الفلسفة وعلم النفس أيضًا للكشف عما تحتويه هذه الأساطير من غموض، بالإضافة إلى الأبحاث التاريخية التي حاولت هي الأخرى الإسهام في كشف الحقائق المتعلقة بالدين.

وعندما ظهر عالم المصريات الهولندي **Tiele** «تيلي» بمحاضراته المشهورة في سلسلة محاضرات جيفرد **Gifford** بين ١٨٩٦ـ١٨٩٨ والتي نشرت بعنوان:

---

(١) انظر: E.J. Sharpe: Ibid p38-45

(٢) J. Wach: Ibid . p3-6

. Elements of the Science of Religion تلك المحاضرات التي يرى J. Wach «أنها تمثل نقطة تحول في أبحاث علم الدين المقارن» [1] وجه الانتباه إلى الفنون الشعبية وعلم الاجتماع وعلم النفس كميادين يستفاد منها في الكشف عن مجاهل عالم الأديان. إن مقولة «ماكس ميولر» الشهيرة بأن العقل الإنساني مماثل في طبعه على الرغم من اختلاف الأزمنة والأمكنة وبالتالي فإن الإنسان يفكر دائمًا بطريقة مماثلة [2] التي قبلها الكثيرون – مع استبعاد الأصل الإلهي للدين طبعًا- فيما يبدو بلا تحفظ أفسحت المجال للأنثروبولوجيا والفنون الشعبية وغيرهما من المجالات الإنسانية المادية لتدخل إلى عالم العقيدة والأديان من أوسع الأبواب. فذهب العلماء يهتمون بها غاية الاهتمام ناشدين من ورائها التوصل إلى أصل الأديان والكشف عن المتوازيات بين أديان الأرض المختلفة.

ولم يكن هؤلاء يعرفون – ربما في ظل تمكن التفكير المادي من عقولهم ومناهج تفكيرهم- أن الفنون الشعبية في مظاهرها المختلفة يمكن أن تعبر عما يعتقده الناس إلى حدّ ما في بعض الأحيان، لكنها لا تستطيع بحال من الأحوال أن تكشف عن أصل العقيدة ولا عن أسباب التدين.

كما أنهم ما كانوا يدركون أن هيكلًا أثريًا يدرسه الأنثروبولوجي قد يرشده إلى اكتشاف وجود التدين في عصر معين من عصور التاريخ التي يرجع إليه هذا الهيكل لكن هذا الهيكل الأصم الأعمى لا يمكن أن يدله على سبب التدين

---

(١) Ibid p4 ويرى Sharpe أن «تيلي» هذا هو الوحيد الذي يمكن أن ينازع Max Muller في أبوته لعلم مقارنة الأديان في الغرب انظر في ذلك:

E. J. Sharpe: "Comparative Religion A History"p35.

(٢) انظر: E.J. sharpe: Ibid P 34.

بحال من الأحوال. وليت شعري كيف يستجوب عظام الموتى عن «لماذا» من يحافظ على عقله ويملك كيان إدراكه؟

ومما يجب أن يتنبه له في هذا المكان أن العالم البيولوجي داروين **Darwin** قد نشر كتابه «أصل الأنواع» في عام تسعة وخمسين وثمانمائة وألف وهو العام الذي تبدأ به السنوات العشر من ١٨٥٩إلى ١٨٦٩ التي اعتبرها **E.J. Sharpe** عقد تكون علم الدين المقارن (١). ومعروف أن نظرية «داروين» في التطور قد أثرت – منذ ظهورها– في التفكير الغربي تأثيرًا بالغًا، ولم يكن مجال الأديان أو «الفكر الديني المقارن» بمعزل عن هذا التأثر.

ومع أن «داروين» نفسه لم يكن عالمًا من علماء مقارنة الأديان إلا أن نظريته استطاعت أن تغزو مجال الأديان غزوًا مكنها من البقاء في هذا المجال والتأثير على مسيرته واتجاهاته بفضل تلاميذه المخلصين. ولعل الفضل الأكبر في توسيع دائرة نفوذ نظرية التطور إلى جميع العلوم الإنسانية على وجه العموم وإلى مقارنة الأديان على وجه الخصوص يرجع إلى الفيلسوف الإنجليزي «هربرت سبنسر» **Herbert Spencer** (٢).

وفي رأي «شارب» **Sharpe** أن «هربرت سبنسر» يحتل مكانة كبيرة في التاريخ المبكر لمقارنة الأديان لتوسيعه دائرة نظرية التطور لتشمل أيضًا الظاهرة الدينية(٣) لقد حول هذا الرجل التطور الدارويني من نظرية إلى «جو فكري» على حد تعبير

---

(١) انظر: **Ibid: p 27-28**

(٢) انظر: **Maryam Jameela: "Westrn Civilization Condemned by itself "Vol.1 (Introduction to the chapter about Herbert Sences).**

وانظر أيضًا: الدكتور فضل الرحمن الأنصاري: **"Life after death"**

سبقت الإشارة إليه في الهامش رقم (١) ص ٧، ٨.

(٣) انظر: **E.J. Sharpe: Ibid p.32**

Sharpe بمعنى أن الإنسان الأوربي مهما كان اتجاهه، وأيا كانت ميوله ورغباته وانتماءاته لا يستطيع أن يمنع عن نفسه تأثير نظرية التطور. ونستطيع أن ندرك هذا أكثر إذا وضعنا نصب أعيننا صبغة العصر المادية وكون نظرية التطور نظرية من يريد أن يظهر بمظهر العالم المتفتح.

وهذا الدور الكبير الذي لعبه «هربرت سبنسر» هو ما جعل الأستاذ الدكتور محمد فضل الرحمن الأنصاري يقول بأن «المادية الموغلة التي أعلنها داروين كانت تثبت نفسها وترسخ جذورها في الفكر الأوربي بفضل (هربرت سبنسر) في المقام الأول »[(١)]

فعندما ظهر علم الدين المقارن في هذا الجو لم يستطع أن يدفع عن نفسه تأثير نظرية التطور على الرغم من أن «ماكس ميولر» نفسه لم يكن تطوريًا في يوم من الأيام[(٢)]. أي بالمعنى الذي قدم به أنصار داروين نظريته. لذلك نجد المنهج التطوري سرعان ما يأخذ مكانه ومكانته في مجال مقارنة الأديان على يد إدوارد تيلور **Sir Edward tylor** وإميل دوركايم **Emile Durkheim**[(٣)]. أبرز المدافعين عن المنظور التطوري في مجال الأديان.

---

(١) انظر: **"Life After Death" p.4**

(٢) انظر: **E. J. Sharpe: Ibid p40**

(٣) انظر: **J. Wach: Ibid p4,**

وهكذا توالت المناهج والمناظير وتعددت بدون أن يكون هناك اتفاق واضح على أي واحد منها حتى إننا لنستطيع أن نعد من خصائص العصر الكلاسيكي[١] لمقارنة الأديان في الغرب ظهور مناهج مختلفة متنازعة على ساحة البحث.

ولعل أبرز هذه المناهج إذا أردنا تصنيفها هي: المنهج الفيلولوجي، والمنهج التاريخي، والمنهج التطوري، والمنهج الأنثربولوجي، والمنهج المقارن، والمنهج النفسي، والمنهج الاجتماعي.

وعندما بدأت المرحلة المعاصرة في تاريخ علم الدين المقارن -وهي المرحلة التي تبدأ بالحرب العالمية الثانية وتستمر إلى يومنا هذا- كان أبرز قضية شغلت الباحثين قضية المنهج حتى عد **Frank Whaling** كثرة البحث عن المنهج والمناقشات حوله من أهم خصائص المرحلة المعاصرة[٢].

والناظر اليوم فيما تصدره الأقلام المشتغلة بعلم الدين المقارن في الغرب يجد أن هذه المناظير المختلفة للأديان والمناهج المتعددة في دراستها قد تشعب البحث فيها وتنوع رفضًا أو قبولًا تعديلًا أو تفضيلًا كما تنوعت مواقف العلماء والباحثين حولها حتى صارت تمثل فروعًا علمية مختلفة تحت الاسم العام مقارنة الأديان.

فأصبحنا نجد اليوم ما يسمى بعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، وعلم ظاهرة الأديان، وفلسفة الدين، وأنثروبولوجيا الأديان وغيرها من الفروع التي لا تمثل في الحقيقة إلا مناهج لم يجمع عليها.

---

(١) يقسم تاريخ علم الدين المقارن إلى فترتين، الفترة الكلاسيكية وتبدأ من بداية هذا العلم في العقد السادس من القرن التاسع وتنتهي بالحرب العالمية الثانية أو بعام خمسة وأربعين وتسعمائة وألف، والفترة المعاصرة تبدأ من نهاية الفترة الكلاسيكية وتستمر حتى يومنا هذا.

(٢) انظر: **"Contemporary Approaches to the Study of Religion" Edited by Frank whaling (Muton publishers -1984) p 5.**

وهذه المناهج كلها – رغم ما بينها من اختلافات- تجمعها جميعًا خاصية واحدة، وهي أنها جميعًا ترفض الاستقاء من المصادر الدينية المعتمدة لدى أتباعها أو الاستناد إليها أو الاعتماد عليها في تأسيس مباحثها ونقاط انطلاقاتها.وهذا أمر متفق عليه بين أولئك الباحثين جميعًا ما لم يكونوا لاهوتيين منشغلين بمقارنة الأديان، أو على الأقل هذا ما يطالب به أبرز الباحثين في مجال الأديان وأكثرهم شهرة واحترامًا، وهو مرة أخرى ما يؤكد عليه جمهور كُتَّابهم [1].

ومع أن كثيرًا من النشطين في الكنيسة والقائمين بالتبشير قد اشتغلوا ويشتغلون في هذا النوع من العلم إلا أن السمة العامة لرجال الدين في الغرب لم تخرج كثيرًا عما كانت عليه في السابق من تخوف من مقارنة الأديان ووضعها في قفص الاتهام استنادًا إلى هذه الخاصة التي أشرت إليها آنفًا.

وإذا كان الموقف المتحفظ لرجال الدين أمرًا لا يزعج القائمين على هذا العلم كثيرًا، فإن إصرار هؤلاء على إهمال الوحي – فيما يتعلق بالديانات السماوية- أو ما يقوم مقامه – فيما يتعلق بالديانات الوضعية- كمصدر يؤسس عليه أية محاولة لفهم الدين يجعلنا نتساءل عن قيمة مناهج هؤلاء في دراسة الأديان والكشف عن عوالمها وأبعادها المختلفة دراسة علمية، وفهمها فهمًا موضوعيًّا، لقد أصر – ويصر- علماء مقارنة الأديان في الغرب على إبعاد اللاهوت وتفسيرات رجال الدين – في أي دين من الأديان- إصرارًا جعلهم يؤكدون مرارًا وتكرارًا أن «على من يريد الاشتغال بعلم الدين المقارن أن ينسى لاهوتيته» [2]. وإذا اعتمد الباحث في دين معين – وليكن هذا

---

(١) انظر على سبيل المثال: Ninian Smart: "the Science of Religion and the Sociology of Knowledge" First Chapter Ibid.

(٢) وانظر أيضًا: "Ninian Smart Concept and Empathy"(Edited by: Donald Wiebe) Macmillan 1986 p. 176 - 184

الدين هو الإسلام – على الوحي الإلهي المتمثل في القرآن الكريم لفهم هذا الدين خرج علماء مقارنة الأديان عن بكرة أبيهم ليحتجوا عليه باسم هذا العلم وقرروا جميعًا بأن مثل هذه الدراسة لا يمكن أن تدخل في ميدان مقارنة الأديان لافتقادها المنهج العلمي الذي يقتضي –كما يفهم هؤلاء المنهج العلمي –استبعاد الوحي كمصدر يؤسس عليه البحث. واعتبروها عملًا يخص اللاهوت أو علم الكلام.

وهذا الموقف لعلماء مقارنة الأديان يولد تساؤلات منهجية مهمة في هذا المكان، وهي: متى يكون المنهج علميًا؟ ما هو تعريف المنهج العلمي؟ وهل استبعاد الوحي الذي يعتمد عليه دين من الأديان أو إهماله من ضرورات المنهج العلمي؟

نستطيع أن نقول – بدون الدخول في تفصيلات كثيرة وبدون الحاجة إلى نقولٍ عديدة- إن المنهج ليس إلا خطوات منظمة يتبعها الباحث ليضمن سلامة الطريق وسداد الفهم ويتجنب العثرات والوقوع في الأخطاء. وبما أن موضوعات البحث تختلف اختلافًا كبيرًا فيما بينها فإن الخطوات المنظمة تلك التي قلنا إنها تمثل المنهج لا يمكن أن تكون مماثلة دائمًا. أي أن المنهج يختلف باختلاف الموضوع وإذا كان المنهج عبارة عن الخطوات المنظمة فإن علمية هذه الخطوات تكمن في تناسبها مع موضوع البحث واتساقها مع طبيعته مع قدرته على مساعدة الباحث في إصابة الحق. وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نصف منهجًا بالعلمية إلا بعد ثبوت مناسبته لموضوع بحثه.

=

ونرى أن إخراج الوحي من مكانته كأساس جوهري تعتمد عليه الدراسات المتعلقة بالدين هو الذي سهل على علماء مقارنة الأديان التسوية بين الأديان السماوية منها والوضعية. وهذه التسوية في حد ذاتها تمثل مشكلة منهجية خطيرة يتجاهلها الفكر الغربي عن عمد، ولعلنا نكتب عن أبعاده في مناسبة أخرى إن شاء الله.

إذا تقرر هذا وجئنا إلى مناهج علماء الأديان المختلفة لنرى مدى علميتها -أي مناسبتها لموضوع بحثها وقدرتها على مساعدة الباحث لإصابة الحق- فإننا نأتي في الحقيقة إلى منطقة شائكة تمتلئ بآراء متناقضة، ونظريات متباعدة ومذاهب غير متجانسة تجتمع كلها في تحيير الباحث وفقدانه كل ثقة في مقارنة الأديان كعلم وكل أمل في الكشف عن حقيقة أي شيء يتعلق بالأديان باستخدام مناهجه.

ومعلوم أن لدى علماء الأديان مناهج مختلفة أشرنا إلى أهمها وأبرزها فيما سبق، والسؤال المنهجي الذي يفرض نفسه هنا ويستلزم إجابة دقيقة هو: هل هذه المناهج كلها - أو بعضها- تتصف بصفة العلمية حسب المعيار الذي أشرنا إليه آنفًا لعلمية منهج ما؟ وبعبارة أخرى هل هذه المناهج تتناسب مع موضوعاتها؟ وتتسق مع ميادين بحثها؟

والإجابة على هذا السؤال تتوقف بالتأكيد على التعرف على ميدان البحث وتحديد حدوده، وبدون ذلك لا يمكن تحديد علمية المنهج ولا مناسبته لموضوع البحث. فما هو إذن موضوع مقارنة الأديان لدى الغرب حتى نحدد المنهج المناسب له؟

ومعلوم أن علم مقارنة الأديان يتخذ الأديان موضوع بحثه ومجال نشاطه، ولكن لابد من تحديد الجانب الذي يهتم بدراسة علم الدين المقارن في الأديان، لأن الأديان في الحقيقة موضوع مشترك بين علوم كثيرة وأنشطة فكرية مختلفة ويتميز كل واحد منها بدائرة اهتمامها الخاصة، فهناك علم اللاهوت أو علم الكلام قد يتخذ من الأديان موضوعه ليدافع عن دينه في وجه الأديان الأخرى وليظهر أوجه القصور فيما سواه، وهناك علم التاريخ يهتم بالأديان كظاهرة تاريخية ظهرت في وقت معين في التاريخ وأثرت مسيرة الحضارة الإنسانية على مر العصور.

وهناك كذلك علم الاجتماع يهتم بالأديان كظواهر اجتماعية لا يمكن فهم المجتمعات بدونها، وهناك علم النفس يهتم بالأديان كذلك من حيث أبعادها النفسية وآثارها في عقول وقلوب معتنقيها.

فما هي إذن نقاط اهتمام النشاط الفكري المسمى بمقارنة الأديان؟ وما هي أوجه نشاطاته فيما يتعلق بالأديان؟ هذا إذن في الحقيقة سؤال عن ماهية علم الدين المقارن، فما هو هذا العلم؟ إننا – للأسف- لا تستطيع أن نعثر على إجابة واحدة محددة واضحة لهذا السؤال في كتابات الباحثين المرموقين في هذا المجال في الغرب. وقد تشعبت بهم الطرق، واختلفت بينهم المشارب، وتكاثرت بينهم الاتجاهات حتى بقي اصطلاح «الدين المقارن» بدون هوية واضحة تتصارع حوله الاتجاهات وتتجاذبه التيارات.

هذا ما نجده عند قراءة فاحصة للكتاب القيم الذي أشرف على تحريره الباحث القدير **Frank Whaling** من جامعة إدنبرة بعنوان: **Contemporary Approaches to the Study of Religion** في مجلدين [1]، وهو الكتاب السابع والعشرون من سلسلة **Religion and Reason** التي تشرف على إصدارها هيئة علمية بإشراف **J. Wacrden burg** أحد أبرز المؤلفين.

وهو نفس ما يظهر جليًا من الكتاب الذي أصدره الباحث المرموق في مقارنة الأديان **Geoffry Parrinder** بعنوان: **Comparative Religion**. الدين

---

(١) سبقت الإشارة إليه.

المقارن بفصوله العشرة [1].و نجد نفس الشيء واضحًا في كتابات الباحث المشهور في هذا المجال **Ninian Smart** وبخاصة في كتابه:

Science of Religion and the Sociology of Knowledge[2] (Some Methodological grestion)

والكتاب الآخر بعنوان:

Concept and Empathy:(Essays in the Study of Religion)[3]

والمشكلة المنهجية الغريبة في الفكر الغربي في مجال مقارنة الأديان محاولته مناقشة المناهج وتقويمها بدون تحديد نهائي لموضوع البحث وتعريف متفق عليه له وأن يستمر الأمر على هذا الوضع حتى بعد أن أخذ هذا الفرع من النشاط الفكري صبغة أكاديمية، وأصبحت له فروع علمية وأقسام متخصصة في الجامعات العالمية المختلفة. وقال فرنك والنج «**Fravk Whaling**» في بحثه الذي يعالج مشكلة المفهوم وتطورات المنهج في مقارنة الأديان بعنوان: "**Comparative Approaches**" إن السؤال الأساسي عما إذا كان الدين المقارن فرعًا واحدًا من فروع مجال دراسة الأديان أو مساويًا له لم يحسم بعد [4] قاله فرنك والنج في الثمانينات من هذا القرن وهو يكفي للدلالة على أن طبيعة الدين المقارن كفرع علمي متخصص لم تحدد بعد.

لقد كان "ماكس ميولر" يفهم من الدين المقارن – وإن لم يستخدم نفس التعبير بل آثر أن يسميه "علم الأديان" – نشاطًا فكريًا يقوم على مقارنة موضوعية محايدة لأديان العالم الكبيرة كما سبقت الإشارة. وهذا طبعًا غير ما

---

(١) **Published by George Allen & Unwin ltd, 1962.**

(٢) سبقت الإشارة إليه

(٣) سبقت الإشارة إليه

(٤) **Frank Whaling: "Comparative Approaches" in "Contemprary Approaches to the study of Religion" (Vol. 1 page 177).**

صرح به -مما أشرنا إليه فيما سبق أيضًا- من أنه يهدف من وراء هذا العلم أن يكون جسرًا بين الدين والعلم وذلك بدراسة الأديان بمناهج علمية، بعيدًا عن المناهج اللاهوتية الموروثة. وفي نفس الوقت نراه في محاضراته التي ألقاها عن "التبشير" وهي المحاضرات الشهيرة بعنوان: **Westminster Lecture on Mission** يطالب بمقارنة الأديان كأداة جوهرية من أدوات التبشير[1] الأمر الذي يجعل نوايا هذا الرجل وأهدافه غامضة من ناحية، ويجعل ماهية علم الدين المقارن غير مفهومة من ناحية أخرى.

وعرف «لويس جوردان» **Louis H Jordan** علم مقارنة الأديان بأنه: علم يقارن أصول أديان العالم المختلفة وهياكلها وخصائصها بغية تقرير أوجه الاتفاق والاختلاف فيما بينها وتقدير العلاقة القائمة بينها، والتعرف على الأفضلية النسبية الموجودة بينها عند اعتبارها أنماطًا[2] ومع أن هذا التعريف واضح ومحدد إلا أنه لم يحظ بترحيب الجمهور ولا قبولهم وخاصة فيما يتعلق بالمنهج الذي يستخدم لتحقيق الهدف المنشود من هذا التعريف، وهذا ما صرح به **Sharpe** الذي نقل تعريف «جوردان»[3].

وهناك من سوى بين مقارنة الأديان وتاريخ الأديان وأنثروبولوجيا الأديان، وهذا بطبيعة الحال غير مستساغ الأمر الذي جعل «فرنك والنج» يرفض هذا الاتجاه في تحديد مقارنة الأديان ويقول: «إن الدين المقارن يجب أن لا يلتبس مع تاريخ الأديان وأنثروبولوجيا الأديان أو الدراسة العامة للأديان. وإن لمقارنة

---

(١) انظر: E. J. Sharp: "comparative Religion: A History" p 36.

(٢) Jordan: "Comparative Religion, its Genesis and Growth" p,63, quoted by Sharpe, Ibid (preface)

(٣) نفس المرجع.

الأديان دورها البارز الذي تعبر عنه كلمات الاسم نفسها [1] ويرى أن أحسن تحديد لمعنى الدين المقارن هو : «تصنيف الأديان والمقارنة بينها بدون إصدار أحكام» [2].

وهناك من يرى أن مقارنة الأديان يجب أن تكون مجرد دراسة وصفية للأديان التاريخية كما يوجد من يرى أن وظيفة الدين المقارن هي دراسة الأديان البدائية [3].

و«يوخيم واخ» **Joachim Wach** أحد أبرز الباحثين في مجال الأديان ومن أشهرهم في علم الاجتماع الديني والذي قيل عنه إنه «أحد العقول العالمية في الميدان» يرى مقارنة الأديان علمًا يدرس الأديان المختلفة دراسة وصفية بهدف فهم طبائعها جميعًا [4].

وبالنسبة لإيريك شارب **Eric J Sharpe** فإن مقارنة الأديان عنده تعني دراسة عامة لها وتستلزم تنازلًا نسبيًّا عن العقيدة الخاصة وتعاطفًا معقولًا مع الأديان موضوع البحث [5].

أما «هيوستون سميث **Huston Smith**فيرى الدين المقارن دراسة عامة للأديان التاريخية بدون التطرق إلى الحديث عن أفضلية دين على آخر» [6].

والذي يقرأ الفصل الأول من كتاب **Ninian Smart**

---

(١) "Comparative Approaches" in: "Contemporary Approaches" p177

(٢) نفس المرجع.

(٣) نفسه .

(٤) نفسه ص ٢٣٢.

(٥) نفسه ص ١٧٦ـ١٧٧ .

(٦) انظر مقدمة كتابه: The Religions of Man: (Suhail publication – Lahore)

المسمى: Science of Religion يخرج بانطباع أن «الدراسة العلمية للأديان» -وهو الاصطلاح الذي يستخدمه Smart للدين المقارن - لم تقم بعد على أسس علمية قوية، ويعجز Smart عن تحديد هذا العلم ويقول: «إن دراسة الدين ليس لها حدود معروفة ..... والسبب في ذلك عدم وجود اتفاق على تعريف الدين نفسه»(١).

ومكانة Ninian Smart في مجال الدين المقارن في الغرب لا يجهلها أحد من المشتغلين بهذا الميدان. لقد كان يصرح بما صرح به في السبعينات من القرن العشرين، أي بعد قرن من ظهور هذا العلم في الغرب.

ويجد القارئ رجلًا آخر بارزًا في الميدان ألا وهو Geoffry parrinder حائرًا عاجزًا عن تحديد ماهية هذا العلم وموضوعاته ويتساءل إن كان الدين المقارن يهدف التوفيق بين الأديان أو يقصد تكملة النقص الموجود في الأديان أو ينزع إلى ديانة عالمية واحدة تستقي عناصرها من أديان العالم؟ ومع أن parrinder لا يقطع برأي في المسألة إلى أن من الواضح أنه يأمل في أن يكون كل هذه مجالًا لنشاط الدين المقارن وهدفًا له(٢).

فلا نكون مبالغين إذا قلنا - اعتمادًا على هذا الذي نقلنا - إن الدين المقارن في الغرب لا تعرف له ماهية، ولا يعرف له هدف. وكل ما قدم بشأن تحديد المفهوم أو تقرير الهدف أو تعريف الموضوع إما غير مقبول للجميع، أو مبهم غير واضح. وهذا بطبيعة الحال وضع خطير يجعل الباحثين يرتابون في القيمة الوجودية نفسها لهذا العلم.

---

(١) Ninian Smart: "the Science of Religion" p 9.

(٢) انظر كتابه "الدين المقارن" وسبقت الإشارة إليه، في الفصول العشرة.

وبما أن المفهوم لم يجمع عليه بل لم يحدد بعد فإن المناقشات الدائرة حول أحق المناهج وأصلحها أو حول تقويم المناهج المستخدمة ستظل مستمرة ولا تأتي بفائدة ولن يجني العلم والفكر من ورائها الكثير.

فالدين المقارن في الغرب يعاني من مشكلات منهجية ليس فقط في مناهجه التي يستخدمها إنما في نفس وجوده.

ونحن لا نشك في أن المناهج الكثيرة التي اصطنعها علماء الدين المقارن في الغرب يمكن أن تفيد الباحثين والدارسين في كشف كثير من جوانب الظاهرة الدينية في أبعادها الاجتماعية والنفسية والفلسفية، لكنها لا تستطيع أن تكون وحدها المتفردة في المجال ولا المتصفة بالعلمية كما أنها لا تستطيع بأي حال من الأحوال أن تزعم لنفسها القدرة على فهم الحق فيما يتعلق بالظاهرة الدينية التي من أخص خصائصها عالم الغيب ومن أبرز عناصرها الإيمان بهذا العالم.

وإصرار هذه المناهج على الصبغة المادية لها وإلحاحها على تناول الظاهرة الدينية في ضوء نظرية التطور – التي يذكرها **E. J. Sharpe** بكل فخر واعتزاز عند تطبيقها في مجال الأديان [1] – مع استبعاد الوحي كمصدر أساسي لفهم الدين ومعرفة حقائقه كل هذا يجعل تلك المناهج موضوع انتقاد وعاجزة عن تحقيق الهدف الذي – على الرغم من الاختلاف الكبير الموجود حوله- لابد أن يتضمن فهم الدين.

ومن الأمور المهمة الخطيرة التي تزيد حدة مشكلة المنهج في الدين المقارن الغربي إصرار هذا العلم على تجنب الحديث عن أفضلية دين على دين. كشرط أساسي لقيام هذا العلم. وتجنب الحديث عن أفضلية دين على آخر يعني فيما يعني على حد تعبير **Sharpe**- كما يصرح **Sharpe**- نوعًا من الإيمان بأن كل

---

(١) **E. J. Sharpe: Ibid (Third Chapter" Darwinism Makes it possible"(p 47 -71)**

دين فيه جانب من الحق وأن على كل دين أن يأخذ من الآخر ما ليس عنده ويهديه مما عنده [1]. والحق أن هذا الشرط ليس فقط غير قابل للتطبيق، بل هو مجاف للعلم نفسه الذي يطيب لعلماء الأديان الغربيين أن يدعوا إلى التمسك به.

إن من شأن هذا الشرط أن يكون المسلم مثلًا الذي يبحث في الأديان مؤمنًا بأن الإسلام ليس هو الحق الوحيد، ولا هو مشتملًا على كل الحق، إنما هو دين بين الأديان يشتمل كغيره على حق وباطل، الأمر الذي يقتضي الإيمان بمبدأ الأخذ والعطاء بين الأديان وقبل ذلك الإيمان الجازم بمشروعية وحقيقة الأديان جميعًا سواء بسواء مع الإسلام. وهذا أمر مرفوض جملة وتفصيلًا باسم الإسلام الذي يقر بالوجود الفعلي للأديان الأخرى لا بمشروعيتها وحقيقتها كما أنه مرفوض باسم العلم والمنطق.

إذ ثبت بالمناهج العلمية المختلفة الموثقة أن القرآن كلام الله المنزل لم يصبه تحريف ولا تبديل وليس هناك أدنى شبهة في عصمته، وأن هذا القرآن يصرح بـ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩] كما يصرح ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥] أقول: عندما يقرر القرآن الكريم الذي ثبت بالمناهج العلمية – التي يشهد بها الأعداء قبل الأصدقاء- إلهيته وحفظه فإن المنهج العلمي يقتضي تبني هذا الموقف القرآني بحذافيره عند تناول

(١) انظر في هذا: Geoffry parrinder "Comparative Religion" p . 21 -56

الأديان الأخرى. لأن هذا الموقف القرآني حقيقة علمية. فكيف يستساغ المطالبة بالتخلي عن هذا الموقف العلمي باسم العلم أو المنهج العلمي وكيف يحق لعالم الأديان في الغرب أن يناقض نفسه ويرفض ما ثبت بالعلم باسم العلم؟

وهذا في الحقيقة مشكلة منهجية أخرى يعانيها الدين المقارن في الغرب، وهي مشكلة تجر الباحثين إلى التشكيك في قيمة هذا العلم وفي إمكانية بقائه وفي علمية مناهجه واتجاهاته. وهذه المشكلة المنهجية مرة أخرى مردها إلى تضييق مفهوم العلم ليشمل فقط الجانب المادي التجريبي من جوانب العلم، بدون حجة أو برهان، ذلك التضييق الذي نزع إليه الفكر الغربي تحت تأثير الفكر المادي وتبناه الباحثون في مجال الأديان.

إن النشاط الفكري الغربي في مجال الأديان سيبقى مجرد نشاط لا ينتج شيئًا، وستبقى مشاكله المنهجية في دائرة المناقشات المستمرة ما لم يحدد مفهوم الدين المقارن وأهدافه تحديدًا واضحًا، وما لم يحدد مفهوم الدين نفسه تحديدًا دقيقًا. وما لم يخضع للمنهج العلمي في أصح صوره بدون أن يقيده بالقيود المادية والتطورية، تلك القيود التي يرفضها العلم نفسه، وما لم يتبن مبدأ الاستناد إلى الوحي الصادق كمصدر أساسي لفهم الدين وما لم ينظر إلى عنصر الإله في البناء الديني بعيني الاعتراف.

المقالة الثانية

من مناهج علماء المسلمين

في دراسة الأديان

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبع هداهم إلى يوم الدين، وبعد.

فلقد نشطت في العصر الحديث الدراسات المتعلقة بالأديان العالمية، والمذاهب الفكرية المختلفة، والفلسفات الدينية المتعددة نشاطًا ملحوظًا وزاد اهتمام الباحثين والعلماء بها زيادة كبير، وأصبحت في جامعات العالم أقسام متخصصة لمباشرة هذه الدراسات باسم مقارنة الأديان.

وبما أن العقيدة الدينية أخص خصائص الحياة الإنسانية، وأعمق ما يحرك عواطفه، وأقوى ما يوجه ميوله الفكرية، وأخصب ما يهدي توجهاته الروحية فإن الاهتمام بها لا يمكن أن يثير الاستغراب.وبما أن تقدم الحضارة الإنسانية قد ضيقت المسافات بين البلاد، وأزالت الحواجز بين ثقافات العباد، وجعلت المصالح المشتركة ضرورة حيوية بين الشعوب والمجتمعات على ما بينها من تفاوت في مستوى المعيشة، واختلاف في منهج التفكير، وتنوع في النوازع الدينية، وتعدد في الاتجاهات الفلسفية فإنه يصبح من الضروري أن تتجه الاهتمامات إلى أديان العالم المختلفة تحاول دراستها وفهمها مع اختلاف في الأهداف والأغراض وتنوع في المسالك والمناهج.

وإذا كان الفكر الغربي - وتبعًا لذلك الفكر الشرقي غير الإسلامي – قد بدأ اهتمامه بالأديان العالمية منذ فترة قصيرة نسبيًا ولا تتعدى قرنًا واحدًا إلا بقليل فإن الفكر الإسلامي قد وجه اهتمامه إلى هذا الميدان منذ اللحظة الأولى لظهور

الرسول الكريم ﷺ رسولًا إلى الخلق أجمعين يدعوهم إلى التوحيد، ويطالبهم بنبذ ما هم عليه من عقائد فاسدة قوامها الأوهام، ومذاهب منحرفة كيانها الأساطير.

والقرآن الكريم الذي جاء ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، فيخرجه من حيرته، ويحميه من انحراف فكره، وينتشله من قاع ضلالات نفسه، ويهديه إلى سواء السبيل بالحجة والبرهان كان خير هاد للمسلمين في هذا الطريق عندما سرد – بأسلوبه المعجز – ما تمسك به أو يمكن أن يتمسك به كل صاحب فكر مخالف لما ورد به القرآن الكريم وناقشه مناقشة موضوعية ليظهر الحق بأجلى بيان وأوضح برهان ثم يترك الإنسان بعد ذلك يتحمل مسئولية اختياره، وتبعات توجهه لأنه ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ولعل من إحدى وجوه شمولية القرآن الكريم أنه ناقش العقائد المختلفة وعرض موقفه في مواجهتها في إطار يمكن أن يستوعب كل ما يمكن أن يجد من فلسفات ومذاهب دينية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ولم ينس علماء المسلمين واجبهم نحو الإنسانية، فعندما ثبتت دعائم الحق، واستقرت بالمسلمين الأوضاع بدأ أولئك العلماء جهادهم وجهودهم لتبصير المنحرفين، والأخذ بيد الحائرين، وتوضيح الحق وتيسيره للطالبين بوسائل الحكمة والموعظة الحسنة مستقين من القرآن الكريم أصول مناهجهم ومعالم مواقفهم، ومستندين إلى الأسوة الحسنة الرسول الكريم ﷺ في مسالكهم ومعاملاتهم.

وإذا كان تبني الموقف القرآني الحاسم ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] قد اقتضى منهم موقفًا علميًّا واضحًا من كل ما يخالف الإسلام وكذلك الدعوة إلى التوحيد استلزم بيان ضلال كل ما يتناقض معه من عقيدة وسلوك، فإن الإيمان بعالمية الدعوة الإسلامية تطلب فهمًا دقيقًا لجميع الأديان والمذاهب التي كانت تتبناها المجتمعات المختلفة كمقدمة ضرورية نحو شرح فسادها وانحرافها ثم إحقاق الحق واضحًا جليًّا.

وهذا يعني أن خاتمية الإسلام وناسخيته لما سبقه من الأديان وهيمنته عليها جميعًا وعالمية رسالته جعلت من أولى واجبات العالم المسلم الاهتمام بأديان الأرض دراسة وتحليلًا ونقدًا. وهذا الواجب هو ما قام به طائفة من علماء المسلمين وبذلوا في سبيل ذلك أنفس أوقاتهم وغاية جهودهم وهي جهود كانت قد علقت في بداية الأمر بنشاطات علم الكلام ثم لأهميتها ولضخامة مباحثها تطور إلى فرع علمي مستقل باسم علم «الملل والنحل» وهو ما يعرف اليوم بعلم الأديان أو علم مقارنة الأديان.

وأصبح من حقائق التاريخ التي لا يمكن لأحد إنكارها أو التنكر لها أن مقارنة الأديان – تلك الدراسة التحليلية النقدية للأديان بغض النظر عن الأهداف والمنطلقات- قد ظهرت كنشاط علمي له أصوله وقواعده، ومناهجه ومفاهيمه في العالم الإسلامي على أيدي علماء المسلمين الذين كان للقرآن الكريم فضل تنبيههم إليها، وجذبهم نحوها وإن كانت الظروف الاجتماعية مثل الاحتكاك بأهل الأديان الأخرى والتعايش معهم، وكذلك واجبات الدعوة والتصدي لشبهات الآخرين، والدفاع عن حظيرة التوحيد ومبادئ الإسلام كل تلك – مجتمعة أو منفردة- الأسباب المباشرة لبروز هذا النشاط العلمي لديهم.

وإذا كان الإسلام حضارة لها مميزاتها وخصائصها وما ينفرد بها فمن الطبيعي أن يكون للمسلمين في نشاطاتهم العلمية، وتوجهاتهم الفكرية وكذلك في سائر الميادين الاجتماعية منطلقات خاصة بهم، وأهداف تختلف عن تلك التي تتبناها الأمم الأخرى ذات الحضارات المختلفة، والاتجاهات الفكرية المتباينة.

ومن هنا كانت طبيعة علم الدين المقارن عند المسلمين مختلفة عن مثيلها في الفكر الغربي. وليس من منطق العلم أو العقل ولا منطق الدين أن تحاول حضارة معينة فرض اتجاهاتها ونظراتها على حضارة أخرى وإن كان من

المستساغ عقلًا، والمطلوب علمًا والمفروض دينًا أن تناقش الاتجاهات وتفحص النظرات إذا رؤي مجانبتها للصواب، أو بعدها عن الحق وانحرافها عن الخط العلمي السليم. وهذا هو الأساس الذي نبني عليه معارضتنا لمحاولات فرض الاتجاه الغربي في دراسة الأديان على الفكر الإسلامي وإن كنا نرحب بمناقشة الموقف الإسلامي ومناظيره ومناهجه وفق المعايير العلمية المقبولة، والقواعد العقلية الثابتة. وهذا الأساس مرة أخرى هو الذي نبني عليه مبدأ السماح لأنفسنا إخضاع النشاط الغربي واتجاهاته ومناهجه للفحص العلمي والمناقشة المنهجية بدون أن نطالبهم بتبني مواقفنا أو اتجاهاتنا. فمن الغباوة إذن أن يتجاهل الفكر الغربي الجهود الإسلامية العلمية في مجال مقارنة الأديان ويتنكر لفضلها في تأسيس هذا العلم هذا التنكر وذلك التجاهل اللذين نجدهما بارزين في كتابات معظم علماء الغرب ومؤرخيه[(١)] كما أن من السذاجة أن يتنكر المسلمون لتلك الجهود المتميزة، والمحاولات المبتكرة التي بدأها الفكر الغربي في القرن الماضي في مجال مقارنة الأديان والتي تستمر بقوة ونفوذ إلى يومنا هذا بغض النظر عن مواقفنا نحن من اتجاهاتها أو الخلل المنهجي الذي تعاني هي منه[(٢)] وعلى كل حال، ليس هدفنا هنا هو الدفاع عن الأبوة الإسلامية لهذا الحقل العلمي وإن كنا نؤمن أنها قضية جديرة بأن تخصص لها دراسات علمية جادة، إنما هدفنا فقط الإشارة إلى هذه النقطة كمدخل لحديثنا عن المناهج الإسلامية أو

---

(١) انظر لاعتراف بعض المنصفين بالجهود الإسلامية على سبيل المثال:

Eric J Sharpe: "Comparative Religion: " A Hsitory: " London – 1975. p 2.

(٢) لقد تكلمنا عن الخلل المنهجي في علم الدين المقارن الغربي في بحثنا: مشكلة المنهج في علم الدين المقارن في الغرب (حولية الجامعة الإسلامية العالمية –إسلام أباد– العدد الأول).

المناهج التي استخدمها علماء المسلمين في نشاطهم العلمي في حقل مقارنة الأديان، ذلك النشاط الذي يتطلب منا اليوم جهودًا كبيرة للتأريخ له، وعمل ثبت علمي دقيق بإنجازاته.

مصادر مقارنة الأديان في تراث الفكر الإسلامي:

والحديث عن مناهج علماء المسلمين في دراسة الأديان يستوجب من الناحية المنهجية توافر حصر شامل لتراث هؤلاء الأعلام في هذا المجال. وبطبيعة الحال لا يستطيع أحد اليوم أن يدعي وجود مثل هذا الحصر، ولكن هذا لا ينبغي أن يمثل عائقًا لنا، لأنه أولًا: ما لا يدرك كله لا يترك كله، وثانيًا: أن التراث العلمي المتاح اليوم ليس هينًا كمًا وكيفًا. وهو يمثل عصورًا مختلفة ومواقع جغرافية متنوعة.

وهذا أمر لا يمكن الغض من قيمته، ولا التقليل من قدرته على إعطائه صورة صادقة شاملة لتوجهات الفكر الإسلامي في هذا المجال.

والحقيقة، أن مصادر مقارنة الأديان في تراث الفكر الإسلامي يمكن أن نجدها في أربع مجموعات رئيسية من الكتابات الأصلية.

أولها: الموسوعات التاريخية التي لم يكن أهلها من علماء مقارنة الأديان بالضرورة وإن كان بعضهم ذا اهتمام منظم بها مثل المسعودي، ففي هذه المجموعة نجد أمثال الطبري في تاريخه العظيم المسمى تاريخ الرسل والملوك، والمسعودي في «مروج الذهب» مع أن له كتابًا أصيلًا متخصصًا لم ير النور بعد المسمى «المقالة في أصول الديانة» والكرديزي عبد الحي بن الضحاك بن محمود في «زين الأخبار»[1]، والمقدسي في «البدء والتاريخ»، والقلقشندي في «صبح

(١) ألفه بالفارسية، وترجمته إلى العربية الدكتورة عفاف السيد زيدان وظهرت الطبعة الأولى في القاهرة عام ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م. والكرديزي من علماء القرن الخامس الهجري.

لأعشى»، واليعقوبي في تاريخه. وهذه المصادر التاريخية المتقدمة وأمثالها تحتوي على معلومات كثيرة ودقيقة في أغلب الأحيان عن الأديان المختلفة وتمثل مراجع مهمة لدارس مقارنة الأديان، ولمن يتتبع الاهتمامات الإسلامية في هذا المجال.

وثانية هذه المجموعات هي كتب علم الكلام على اختلاف مدارسه، واتجاهات أصحابه، ومما لا ينكر أن بوادر نشاط الفكر الإسلامي في مجال مقارنة الأديان ترجع إلى علماء الكلام الذين أخذوا على عاتقهم مسئولية الدفاع عن الإسلام، تلك المسئولية التي فرضت عليهم مواجهة ما حولهم أو ما يواجههم من الأديان والفلسفات والمذاهب. ولم يهتم علماء الكلام بالطبع من حيث كونهم متكلمين بالتأريخ للأديان منسجمين مع طبيعة نشاطهم العلمي الذي قال عضد الدين الإيجي أحد أعمدتهم في تعريفه بأنه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية (المراد طبعًا العقائد الإسلامية بخصوصها) بإيراد الحجج ودفع الشبه»[1] وهذا عين ما ذكره نصف تعريف ابن خلدون لهذا العلم في فصله الممتع حقًّا عنه في مقدمة تاريخه العظيم حيث قال: هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وأهل السنة[2] وكل من يعرف شيئًا عن علم الكلام يدرك النطاق الضيق الذي يحصر فيه ابن خلدون علم الكلام وتجاهله للدور العظيم الذي لعبه المعتزلة والشيعة في تطوير هذا العلم في مرحلته الأولى.

وكانت مناقشات المتكلمين في أغلب الأحيان لخصومهم في الرأي من الفرق الإسلامية. لكن هذه السمة الغالبة على التراث الكلامي لا يجوز أن تحجبنا عن تلك المناقشات العلمية القيمة لكثير من معتقدات أهل الأديان الأخرى

---

(١) ص ٣٤ـ ٣٥ من الجزء الأول من شرح المواقف (منشورات الشريف الرضي طبعة مصورة على الطبعة الأولى لسنة ١٣٢٥هـ ١٩٠٧م مطبعة السعادة مصر).

(٢) انظر : مقدمة ابن خلدون: الفصل الخاص بعلم الكلام.

الأساسية التي نجدها في ثنايا كلامهم وتحليلاتهم. إن نظرة سريعة على النقاط التي اهتم بها المتكلمون بمناقشتها من عقائد أهل الأديان الأخرى مثل قضية النسخ، والوحي، والبعث، والتوحيد وهي قضايا جوهرية في أي نظام ديني وتستوعب أديانًا كثيرة مثل اليهودية والمسيحية والهندوسية والمجوسية ومذهب أهل الشرك توقفنا على أهمية التراث الكلامي في هذا الميدان.

ومن هنا، فإن أي باحث يرصد تاريخ علم مقارنة الأديان في تراث الفكر الإسلامي لا يسعه إهمال هذه المجموعة وبخاصة أنها تمثل موقفًا إسلاميًّا من ناحية، ومعالجة معينة للقضايا الدينية من ناحية أخرى. ولا يمكن أن يفوت الباحث ملاحظة أن أحد أهم الكتب لعلماء المسلمين في مقارنة الأديان وهو «المغني» للقاضي عبد الجبار كتاب كلامي في أساسه، كما أن كثيرًا من المتكلمين تجاوزوا باهتماماتهم الفرق الإسلامية المختلفة إلى الأديان العالمية يؤرخون لها أو يناقشونها مثل الشهرستاني وإمام الحرمين والغزالي والرازي وغيرهم.

وثالثة هذه المجموعات هي تراث تلك النخبة من العلماء الذين رضوا بالله ربًّا وبالإسلام دينًا وبمحمد ﷺ نبيًّا ورسولًا بعد أن كانوا علماء مرجعيين في أديانهم السابقة من يهودية أو نصرانية. وهذه المجموعة على الرغم من قلتها النسبية تمثل في الحقيقة ثروة علمية عظيمة في مجال مقارنة الأديان. وأما المجموعة الرابعة والأخيرة فهي التي دبجتها يراعة أولئك العلماء الأعلام الذين ولوا اهتمامهم المتميز نحو الأديان دراسة وتأريخًا، ونقدًا وتحليلًا. وهذه المجموعة الأخيرة هي التي نريد أن نعتمد عليها في بحثنا هذا لنعرض من خلالها لبعض مناهجها في دراسة الأديان باعتبارها تراثًا مستقلًّا متخصصًا على الرغم من الفوائد العلمية الموجودة في المجموعات الثلاثة الأولى.

إن تراث هذه المجموعة الرابعة وهي أول ما ينظر إليه عند الحديث عن علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي يستوعب في الحقيقة أديان العالم المختلفة، ويمثل أبرز المناهج المستخدمة في دراستها وعرضها أو نقدها وتحليلها. فمن أبرز ما وصل إلينا من تراث هذه المجموعة:

الرد على النصارى للقاسم بن إبراهيم اليمني المتوفى عام ٢٤٦هـ

الرد على النصارى للجاحظ المتوفى ٢٥٠هـ.

الرد على النصارى لأبي عيسى الوراق من القرن الثالث الهجري.

بيان الأديان لأبي المعالي محمد بن الحسيني العلوي وهو باللغة الفارسية وهو بمثابة قاموس لأديان العالم ومذاهبه بصورة مختصرة.

الإعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري المتوفى ٣٨١هـ.

الأمد على الأبد لأبي الحسن العامري أيضًا.

المغني وبخاصة الجزء الخامس منه للقاضي عبدالجبار ٤١٥هـ.

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة للبيروني ٤٤٠هـ

الآثار الباقية عن القرون الخالية للبيروني أيضًا.

الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٤٥٦هـ

شفاء الغليل لإمام الحرمين ٤٧٨هـ.

الرد الجميل للغزالي ٥٠٤هـ.

الملل والنحل للشهرستاني ٥٤٨هـ.

مقامع هامات الصلبات لأبي عبيدة الخزرجي ٥٨٢هـ.

تخجيل من حرف الإنجيل لأبي البقاء صالح الجعفري ٦١٨هـ.

الأجوبة الفاخرة للقرافي ٦٨٤هـ.

الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية.

هداية الحياري في أجوبة اليهود والنصارى لابن القيم.

وهناك ما لم نشر إليه مما وصلنا كما أن هناك ثروة ضخمة من الكتب الإسلامية في المجال لا تزال مخطوطة في مكتبات العالم المختلفة، تلك الثروة التي تنبئ عن ذلك الاهتمام العظيم الذي حظي به هذا الجانب من قبل علماء الإسلام وتنتظر من يخرجها للناس في ثوب علمي محقق. إن الذي ينظر إلى هذه الكتب التي أشرنا إليها يتأكد من تضمنها دراسة موضوعية جيدة لمناهج علماء المسلمين في دراسة الأديان.

أصول منهجية لدراسة الأديان في القرآن الكريم:

لقد قلنا فيما سبق إن علماء المسلمين في نشاطهم في حقل مقارنة الأديان قد انطلقوا من القرآن الكريم، ومن واجب الدعوة إلى الحق.

وهذا يجعل من واجبنا أن نقف قليلًا عند ما يمكن أن نجده في القرآن الكريم من أصول منهجية ترشد الباحثين، وتوجه العلماء ويتجلى لمن يتدبر القرآن الكريم أنه يعتبر الإسلام هو الدين الحق، ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥] ويعتبره الحلقة الأخيرة في سلسلة الرسالات الإلهية: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] وبالتالي لا يقبل شرعية أي دين من حيث الحقيقة، إنما الشرعية الحقة للإسلام فقط الذي أرسل به محمد ﷺ خاتمًا لما سبقه، ومصدقًا له، مهيمنًا عليه، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ

﴿ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨] ولكن هذا الموقف لا يمنع الإسلام من التسليم بالوجود الفعلي للأديان المختلفة، بمعنى أنه يؤمن بواقعية التعدد الذي لا يريد محوه بالقوة والإكراه لأنه ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] و ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦] ومن هنا كان حديث القرآن الكريم عن الحقوق والواجبات لأهل الأديان الأخرى، وبيان السنة النبوية المطهرة لها.

وإذا علمنا أن التسليم بالوجود الفعلي للأديان الأخرى وعدم إلزام الناس بالتخلي عنها بالإكراه لا يعني إضفاء الشرعية عليها ثم قارناه بالتصريح القرآني ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] مع المطالبة القرآنية بالصدع بالحق الذي هو الإسلام ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام: ٧١] لاتضح لنا جليًّا أن الاتجاه القرآني العام في موقفه من الأديان الأخرى اتجاه نقدي علمي[١].

لكن هذا الاتجاه النقدي لا يعني في منطق القرآن الكريم الحط من شأن الأديان الأخرى بمعنى شن الحرب عليها وإذلال أصحابها.

صحيح أن القرآن الكريم يسفه مقالاتهم، ويحكم بضلال توجهاتهم، وانهيار أسس بناء عقائدهم، وانحراف مبادئهم. لكن هذا كله يبينه القرآن الكريم في إطار المنطق العملي والحجج الموضوعية وهذا ما يقتضيه واجب الدعوة. وإن آثر أولئك بعد هذا البيان الاستمرار في تقليد أهوائهم، فإن الإسلام يتركهم أحرارًا ليتحملوا مسئولية اختيارهم أمام الله مطالبًا المسلمين بالجهر بالإسلام. قال تعالى: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ

(١) انظر في هذه النقطة البحث القيم للأستاذ الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي: الإسلام والعقائد الأخرى باللغة الإنجليزية Al – Faruqi: Islam and other Faiths in The Challenge of Islam (ed, Altaf Gauhar, London: Islamic Council of Europe) 1978.

﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾ [آل عمران: ٢٠] ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤] وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٥]، وقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ﴾ [الشورى: ١٣].

فاتجاه القرآن النقدي ملازم لفلسفته في التبليغ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ولإيمانه بضرورة الإقناع والاقتناع، ولاستعداده للتعايش السلمي مع أهل الأديان الأخرى. ويعزز هذا ما قدمه القرآن نفسه من مناهج للتعامل مع أهل الأديان الأخرى.

وهي مناهج تحاول أن تأخذ بالرفق أيدي التائهين والمنحرفين إلى الصراط المستقيم إن كانوا مستعدين لذلك. فالقرآن الكريم إذن لم يحدد للمسلمين اتجاههم فقط إنما دلهم على مناهج يسلكونها- في إطار المنطق العلمي والحرية الفكرية- للتوصل إلى أهدافهم، ويطبقون من خلالها نقدهم ودراساتهم. ولعل هذه المناهج القرآنية تتلخص في:

المجادلة بالأحسن.

منهج المقارنة.

منهج الحوار.

بالإضافة إلى حث القرآن الكريم على اصطناع المنهج التاريخي. وربما كان من الأنسب أن نقول إن المجادلة بالأحسن هو المنهج الأم الذي تمثل المناهج الأخرى وسائل تطبيقه.

ومهما يكن الأمر، فإن من المستحسن في هذا المقام أن نقف قليلًا عند كل واحد من هذه المناهج لنتفهم طبيعته في حدود ما يتحدث عنه القرآن الكريم.

المجادلة بالأحسن:

لقد قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥] وقال: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦]

وليس المراد بالمجادلة هنا ذلك النشاط الفكري الذي يحاول الانتصار لوجهة نظر معينة والتغلب على الخصم أو قهره مهما يكن هو على الحق، ومهما يكن الرأي الآخر باطلًا.

أو قل إن المجادلة المأمورة هنا ليست تلك التي يقصدها المناطقة أو علماء آداب البحث والمناظرة إذ يقولون في تعريفها إنها المنازعة لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم[١] أو بعبارة الراغب الأصفهاني: «المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة»[٢] إن هذا يعتبره الإسلام مذمومًا وهو عند العقلاء عبث فكري، إنما المراد هنا تلك المجادلة المقرونة بوصف «الأحسن» الذي ذكر الشيخ زاده في توضيح معناه فقال: «.... فلا تجادل معهم في أمر الدين إلا بأحسن المجادلة، وهو أن تبحث معهم بإزالة شبههم وتبيين الحق لهم بإقامة الحجة والبرهان

(١) ص ١٨ شرح الرشيدية للشيخ عبد الرشيد الجونغوري على الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة للسيد الشريف عليّ الجرجاني (مطبعة حجازي بالقاهرة ١٣٦٩هـ ١٩٤٩م) مع تحقيقات وشروح للأستاذ على مصطفى الغرابي.

(٢) انظر مادة جدل ص ٨٩ من «من المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني أبي القاسم الحسين بن محمد (تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ بدون تاريخ).

وتلاوة القرآن»[1] وهذا يتفق مع ما قرره إمام الحرمين في «الكافية في الجدل» عندما تحدث عن آداب الجدل وشروطه التي يمكن تلخيصها في خلوص النية بالتقرب إلى الله وطلب مرضاته، وبذل المستطاع في بيان الحق وكشفه وتوضيح الباطل وبيان فساده، وعدم القصد إلى الشهرة أو إلى الجاه، أو الرياء أو المماراة وعدم القصد إلى الظفر بالخصوم والسرور بقهرهم الذي هو في عبارة إمام الحرمين من دأب الأنعام الفحولة[2]. وهذا يبين أن المجادلة بالأحسن كمنهج قرآني تعني مناقشة موضوعية للقضايا المثارة بغية التوصل إلى الحق بدون تعد أو انحراف. وإذا وجد المسلم بعد أن جعل الحق واضحًا ناصعًا وأقام الحجة والبرهان على بطلان ما يتمسك به الآخر - تأبيًا على الحق وابتعادًا عنه من مجادله؛ فإن القرآن الكريم يأمره بعدم الإيغال في الأمر، والتوقف عنده، ولذلك قال تعالى: ﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ [آل عمران: ٢٠] ومعنى فإن ﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ ﴾ على ما يذكره القاضي البيضاوي: فإن حاجوك في الدين وجادلوك فيه بعد ما أقمت الحجج[3].

صحيح أن القرآن الكريم يستخدم «المجادلة بالأحسن» للانتصار لموقفه، لكن هذا لا يطعن في علمية موقفه أو موضوعية منهجه، لأن القرآن لا يريد الوصول إليه إلا بالحجة

---

(١) ص ١٤ من الجزء الرابع من حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير الإمام القاضي البيضاوي (طبعة مصورة لدار إحياء التراث العربي على طبعة المكتبة الإسلامية - تركيا).

(٢) انظر ص ٥٢٩ من الكافية في الجدل «لإمام الحرمين الجويني» تحقيق الأستاذة الدكتورة فوقية حسنين (عيسى الحلبي - القاهرة ١٣٩٩هـ).

(٣) ص ٦١٢ من الجزء الأول من حاشية الشيخ زاده على البيضاوي.

العلمية والبرهان العقلي، وإلا بعد مطالبة الخصم بتقديم ما لديه من حجج وبراهين إذا كان ما يتمسك به صحيحًا ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤] فلا يجب أن ينظر إلى منهج «المجادلة بالأحسن» على أنه منهج غير محايد وأنه مقترن بفكرة مسبقة، لأن الإنسان إذا تبنى موقفًا أو اعتنق عقيدة بعد قيام البراهين العلمية على صحتها فمن العبث بعد ذلك أن يتنكر لهذا الموقف العلمي، بل إن المنطق العلمي يقتضي المحاولة الجادة، والسعي المتواصل لعرض هذا الموقف العلمي على الآخرين وإقناعهم به لا التنكر له وإن كان القرآن الكريم لا يمانع في التنزل مع الخصم وتجاهل الموقف الحق مؤقتًا لأجل إمضاء المناقشة إن كان هذا يساعد في إقناع الإنسان بالحق وهذا موقف كريم من مواقف القرآن المنهجية في التعامل مع الأديان سنقف عنده بعد قليل.

يبدو عند تأمل طبيعة هذا المنهج الجدلي القرآني بهذه الضوابط التي أشرنا إليها أنه هو المنهج الأم، وأن منهجي المقارنة والحوار من الممكن أن يكونا مما يطبق به المنهج الجدلي. لأنه إذا كان المطلوب من وراء المجادلة بالأحسن إزالة الشبه وبيان الحق بإقامة الحجة فإن أي منهج يساعد على تحقيق هذا الهدف الأسمى يعتبر وسيلة من وسائل المجادلة بالأحسن.

منهج المقارنة:

والمنهج الثاني الذي نجده مذكورًا في القرآن الكريم في هذا المجال منهج المقارنة. وهو في الحقيقة كما أشرنا سابقًا وسيلة من وسائل المجادلة بالأحسن بالمفهوم القرآني.

والمقارنة كمنهج علمي في مجال الأديان وعلى المستوى الأكاديمي حديثة الظهور، ظهرت في القرن الماضي لدى علماء الغرب المهتمين بدراسة الأديان. لكن هذا لا ينفي كونها منهجًا قرآنيًا اتبعه علماء المسلمين وإن كان في نطاق محدود.

فالقرآن الكريم يوجه إلى هذا المنهج نظرًا ويطبقه عملًا. وهو أمر لا يخفى على من يتدبر القرآن الكريم. أما أن القرآن الكريم يوجه إليه نظرًا فهو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ: ٢٤] إن هذه الآية الكريمة صريحة في تقرير المقارنة كمنهج في البحث الدائر بين أهل الأديان والعقائد.

يقول محيي الدين شيخ زاده في حاشيته على تفسير الإمام البيضاوي لهذه الآية الكريمة: والمعنى: وقل إن أحد الفريقين منا ومنكم لعلى أحد الأمرين من الهدى والضلال المبين .... فإنه تعالى أمر نبيه ﷺ أولًا بأن يكافحهم ويوبخهم بقوله: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [سبأ: ٢٢]، ثم بأن يسألهم سؤال تقرير عن تعيين رازقهم، ثم بأن يتولى الجواب بنفسه إيذانًا بأنهم مع كونهم معتقدين للحق يمتنعون عن الإقرار به بألسنتهم عنادًا أو خوفًا من إلزام الحجة عليهم. وتنزل من هذه الدرجة ثانيًا، وأمره بأن يرخي العنان معهم ويقول لهم ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ﴾ الآية لينادي على تماديهم في الضلال على وجه هو أدخل في إثبات الغرض والغلبة على الخصم، وأوجب لسد طريق الشغب والجدال عليه.

وقوله تعالى: ﴿أَوۡ إِيَّاكُمۡ﴾ [سبأ: ٢٤] عطف على اسم إن، وما ذكر بعده خبر الأول، وحذف خبر الثاني للدلالة عليه أي: (وإنا لعلى هدى أو في ضلال)، أو (إنكم لعلى هدى أو في ضلال)، ويحتمل أن يكون ما ذكره بعده خبر الثاني ويكون خبر الأول محذوفًا كما في قوله نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض، والرأي مختلف، حذف خبر الأول أي نحن راضون، وهذان الوجهان لا ينبغي أن يحملا على ظاهرهما قطعًا، لأنه عليه الصلاة والسلام لم يشك في أنه على هدى ويقين، وفي أن الكافرين على ضلال مبين، وإنما هذا الكلام جاء على ما يخاطب به العرب من استعمال الإنصاف في محاوراتهم على سبيل الفرض والتقدير[1].

(١) ص ٩٠ من الجزء الرابع حاشية الشيخ زاده على البيضاوي.

وماذا تعني المقارنة حتى في مفهومها الحديث أكثر من وضع دينين أو أكثر في كفتين متساويتين للنظر والبحث وإن كان الناس يختلفون بعد ذلك فيما يهدفون. والقرآن الكريم كما هو واضح من معنى الآية السابقة يطلب من المسلم في محاولته للانتصار للحق أو دعوته لأصحاب الباطل أن يضع الحق الذي يؤمن به مع الباطل الذي يريد أن ينتشل أتباعه من قاعه في كفة متساوية ليكون ذلك أدعى إلى التوصل إلى الهدف المنشود. والتوصل إلى الحق هو هدف المقارنة وفق القرآن الكريم. وهذا لا يتنافى إطلاقًا مع المفهوم اللغوي أو العقلي للمقارنة.

ولا شك أن المقارن يمكن أن يهدف من المقارنة معرفة أعمق بموضوع المقارنة من باب «وبضدها تتمايز الأشياء»، فيركز على ما بين موضوعي المقارنة من اتفاق أو اختلاف، أو مشابهات ومغايرات، بدون أن يتجاوزها. وهذا في الواقع ما يسعى إليه الفكر الغربي الحديث في مجال مقارنة الأديان، وهو أمر لا بأس عليه إطلاقًا. وإن كان العقل يسأل عن هدف هذه المعرفة العميقة وهو سؤال له وجاهته العلمية. وقيمته العقلية. لكن المشكلة عندما يلح هذا الفكر الغربي على وجوب تجنب التوصل إلى نتيجة من مثل تفضيل دين على آخر كنتيجة من نتائج المقارنة ويصر عليه [1]، وهذا في الحقيقة مشكلة فكرية لا نرى أن له مبررًا عقلًا أو مستندًا علمًا. ولا أدري ما هو المبرر العقلي أو المنطق العلمي أو المستند الواقعي لمطالبة المقارن بالتنكر لمبدأ التوصل إلى النتيجة العلمية من وراء المقارنة، والإنسان عندما يذهب إلى محل ليشتري سلعة ويستعرض أنواعًا مختلفة منها يقلبها ويقارن بينها فهو أحد رجلين.

---

(١) انظر مثلا: Huston Smith: Religions of Man (First Perennil Library Edition 1965) p. 6. and Ninian Smart "Seience of Riligion and Siciology of Knowledge,(priceton university press 1977).

إما أنه يوازن بينها ليختار أحسنها أو أرخصها أو أنسبها لنفسه، أو أنه يُريد فقط مجرد التعرف على الأنواع المختلفة. وفي الحالة الثانية فإن العقل يسأل عن الهدف من هذا التعرف ولابد أن يرجع الأمر في النهاية إلى الحالة الأولى. وقد يتسامح في مجرد التعرف وإنْ لم ينزل إلى النتيجة، لأن هذا شأنه، لكن لا يسمح به ولا يسمع له عندما ينكر على من ينزل إلى النتيجة وهو الأمر الطبيعي.

والأمر في الأديان لا يختلف عن هذا. فالمقارن بين دينين إما أن يقصد مجرد التعرف أو يتجاوزه إلى اختيار الأقوم والأرشد أو يزداد إيمانًا بدينه وما إلى ذلك من الأهداف. فالفكر الغربي اختار الأول، والقرآن الكريم قرر الثاني. وأرى أن القرآن الكريم في موقفه هذا ينسجم مع الفطرة الإنسانية، ويتفق مع طبيعة المسئولية التي أنيطت بالإنسان ويتوافق مع كرامته.

وعلى كل حال، إذا أراد الفكر الغربي أن يقف عند ما اختاره فله ذلك، ولكن موقفه ليس حجة على اللغة أو العقل، فلا مجال لإنكار المقارنة كمنهج قرآني لأن مفهومه لا يتفق مع مفهوم الغرب. والحق أن الفكر الغربي هو المطالب بتبرير موقفه عقلًا وتفسيره علمًا.أما أن القرآن الكريم يطبق هذا المنهج عملًا فهذا واضح من مئات الآيات الكريمات في القرآن التي تحاور أهل الأديان الأخرى وأصحاب المقالات الفاسدة.

ويكفي على سبيل المثال أن تنظر في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨] فالقرآن الكريم إذن يقدم للمسلمين في تعاملهم مع الأديان منهج المقارنة. ولا شك أن المسلم يجد في هذا المنهج القرآني وسيلة فعالة لتقرير موقفه وتوضيح

مبدئه، وتبليغ دعوته. إنه منهج يساعد على تهيئة الظروف الصالحة للمعرفة الصحيحة والتوصل إلى الحق.

إن هذا المنهج القرآني لا يكفي فيه أن نقول عنه إنه منهج جيد، أو منهج من المناهج، إنما هو منهج يفوق في فاعليته وتأثيره وقدرته على تبيان الحق المناهج الأخرى التي يمكن أن تستخدم في المجال. فمن المستغرب إذن – والحالة هذه- أن نجد هناك بين المسلمين من يعترض على هذا المنهج ويقف في سبيل استعماله بحجة أنه يضر الإسلام ضررًا بالغًا ويمس قداسته كدين إلهي منزل عندما يطالب بوضعه مع الأديان السماوية المحرفة أو الفلسفات الوضعية المنحرفة على قدم المساواة. إن هذه الحساسية التي قد يكون مصدرها النية الطيبة لا تقوم على فهم صحيح لموقف القرآن في هذا الخصوص ولا يستند إلى شيء من العقل السليم، وليس لها مكان في ظل قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ**﴾ [سبأ: ٢٤].

منهج الحوار:

أما المنهج الثالث نراه منصوصًا في القرآن الكريم في التعامل مع الأديان الأخرى وبخاصة اليهود والنصارى هو «الحوار». والحوار هنا ليس بالمعنى اللغوي الأصيل الذي يعني التردد في الكلام، إنما بمفهومه الحديث الذي يعني مناقشة علمية هادئة.

والحوار كمنهج علمي لم يعرفه العالم في مجال الأديان لأول مرة إلا من خلال القرآن الكريم، والأمم الأخرى قبل الإسلام لا نجد فيها لدينا من التراث الفكري والديني لها ما يشهد بوجود مثله لديها. وبلاد الغرب في العصور الوسطى وفي العصور الإسلامية الزاهرة وحتى هذا القرآن لم يعرف الحوار ـ في المجال الديني ولم يؤمن به.

فالمسيحية التي كان يدين بها الغرب ما كانت تنظر إلى غيرها من الأديان إلا على أنها من أعمال الشياطين أو صنع الملائكة الذين أسقطوا من مرتبتهم العلوية[1] وبالتالي لم يكن لديها أي استعداد للحوار مع الأديان الأخرى أو التعايش معها. إنما كانت محاولتها كلها في استعباد أهل الأديان الأخرى واستعمار بلادهم بشتى الطرق والوسائل. ومع أن الغرب يدعي وراثة اليونان في الفكر والحضارة فإنه لم يكن لديه ما كان لدى اليونانيين من تسامح فكري، أو تعاطف عقدي.

أما اليهودية التي عاشت وتعيش تحت سكر نظرية الشعب المختار لا يتوقع منها أن تنزع إلى الحوار مع الأديان الأخرى، لقد ظلت اليهودية ديانة مغلقة تعيش في أوهامها وأحلامها. ولهذا لم يسجل التاريخ لليهود ما يشبه الحوار أو ما يدل على نظرة متسامحة على الأقل.

وفيما يتعلق بأديان الهند فإن الهندوسية تؤمن مثل اليهودية بأن الإنسان يولد هندوسيًّا ولا يصير هندوسيًّا، ولهذا ظلت هي الأخرى سجينة أهوائها، وحبيسة نظرياتها المعقدة، إن دينًا يفرق بين أتباعه على أساس الطبقة ويجعل من بعضهم منبوذين لا يجوز التعامل معهم، بل يعاقبهم أشد العقاب إذا رفعوا أصواتهم بحيث يقع في أسماع السادة [2] كيف يتصور منه الحوار مع الأديان الأخرى والبوذية تختلف كثيرًا عن الهندوسية، لكنها ربما تكون أسوأ منها في نظرتها إلى الكون والحياة، إنها ديانة تنتقي من الكون مظاهر الآلام والمحن والتعاسة

---

(١) انظر ص ١٠ وما بعدها من : **Eric J Sharpe: Comparive Religion: A History** للوقوف على موقف المسيحية واليهودية أيضًا من الأديان الأخرى.

(٢) انظر مثلًا: منوسمرتي الباب الحادي عشر (تعريب وتعليق الدكتور إحسان حقي ط أولى ١٤٠٩ - ١٩٨٨ مؤسسة الرسالة).

وتجعلها فقط الحقيقة الكونية وبالتالي تعلم أتباعها الفرار من الكون والتخلص من الحياة. فيكف يتصور حوار هادف مع أهل الأديان أو الفلسفات الأخرى في ظلها. وهكذا نجد أن الأديان العالمية الكبيرة السماوية منها والوضعية لا نجد فيها أو لديها إيمانًا بالحوار، أو اتجاهًا إلى المناقشة العلمية.

فقط عندما انفتح العالم على ساكنيه جميعًا، وتواصلت الأمم والحضارات. وأصبح التعايش مع الآخرين حقيقة واقعية بل ضرورة معيشية بدأت هذه الأديان تغير من فلسفتها وتبدل من نظرتها فاتجهت أو بدأت تتجه إلى الحوار كل بطريقته ومفهومه ومنهجه.

أما الإسلام فهو الدين الوحيد الذي كان يؤمن بالحوار ويوجه أتباعه إليه في قوتهم وضعفهم، وانتصارهم وانكسارهم، والحوار الذي يبدو وسيلة مهمة من وسائل المجادلة بالأحسن تجد النص عليه صريحًا في قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٦٤] إن هذه الآية الكريمة لا تدل فقط على تبني القرآن الكريم «الحوار» كمنهج من مناهج الدعوة والتعامل مع الأديان الأخرى، إنما تدل أيضًا على طبيعته التفاهمية للأديان وعلى مدى تسامحه واستعداده للتعايش معها بدون اعتداء أو استعباد وهذا ما يبشر به عقب هذه الآية الكريمة ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: ٦٤] ودعوة القرآن الكريم إلى الحوار ليس يراد منها تبادل المعرفة أو التعرف على ما عند الآخرين كما هو أحد

أهداف الحوار المعلنة لدى علماء الغرب المعنيين به أو عند أصحاب الكنيسة(١) إنما يراد منها التوصل إلى الحق، أو مساعدة الآخرين على إدراكه بطريقة علمية هادفة.

ولا أظنني أتجاوز الحق إذا قلت إن معظم الآيات الكريمة التي جاءت لتناقش أهل الأديان الأخرى أو أصحاب المذاهب العقدية المختلفة يغلب عليها طابع الحوار بصورة واضحة. إن القارئ للقرآن الكريم يحس بمحاولة القرآن الكريم للأخذ بيد الآخرين إلى الحق برفق، أو تركهم وشأنهم إذا لم تنفع معهم المحاولات برفق أيضًا إحساسًا واضحًا. وهذه الخصلة أجدر أن تكون من خصال الحوار ومظاهره في كل عصر.

انظر مثلًا إلى قوله تعالى: ﴿ قُلْ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبٍ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَآ أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٩﴾ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [القصص: ٤٩-٥٠] ثم انظر قوله تعالى: ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٣﴾ أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن

---

(١) انظر: **Dialogue & proclamation; pontifical councel for Interreligious Dialogue, Vatican city– pente cost 1991) Also: Towards world Community" (ed' stanely J Samartha, Geneva, wcc1975).**

يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [النمل: ٦٠ إلى ٦٤]

إن القرآن الكريم يبدي استعداده ليتنزل إليهم ويناقش معهم في أي قضية مهما كانت خطيرة وحساسة بشرط أن يظل الحوار علميًّا ويلتزم الأطراف بتقديم البراهين العلمية على ما يدعون، انظر مثلًا إلى القرآن وهو يحاور أولئك الذين ادَّعَوْا لله ولدًا فلا يندفع أو ينفعل، إنما يقول لهم، في رفق وهدوء - أنتم لم تقدموا على هذا دليلًا فهو قول بلا علم، وما كان هذا شأنه فهو عبث. ﴿قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ۖ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾ قُلْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [يونس: ٦٨-٦٩].

هذا المنهج القرآني الذي أمر به الرسول ﷺ وتأسى به علماء أمته قد كان يمارس في بلاد الإسلام بل في بلاط الخلفاء أنفسهم وهم في ذلك الوقت سادة الدنيا. يكفي فقط أن ننظر إلى تلك الحوارات التي كانت تحفل بها مجالس المهدي أو المأمون مثلًا من خلفاء العباسيين[1] إن مثل هذا التسامح الديني الذي لم تعرف له سابقة في التاريخ وما عرفنا له نظيرًا حتى يومنا هذا هو الذي مكن رجلًا مثل يوحنا الدمشقي[2] وهو يعمل في بلاط الأمويين أن يؤلف كتبًا ليس فقط للرد على الإسلام والمسلمين إنما أيضًا لتعليم الآخرين من أبناء دينه كيف

---

(١) انظر مثلًا: History of Muslim philosophy, edited by M. M. Sharif, chapter 69 (Karache 1983).

(٢) انظر فيه: Encyclopedia of Religion' Art John of Dumacuss'

وانظر أيضًا: ص ١٣٥١ المجلد الثاني من: History of Muslim philosophy, ed. by M. M. Sharif (riyal book Company J karache -1983)

يردون على المسلمين، واليوم أصبح الحوار هو اللغة التي يرضاها الناس في الشرق والغرب، وقد تنبهت إلى أهميته في كسب النفوس الكنيسة المسيحية التي كان موقفها من الأديان الأخرى في يوم من الأيام ما قد أسلفنا؛ فبدأت تستخدم الحوار بكل قوة وبتنظيم عال كوسيلة من وسائل التبشير الفعال، فما أحرانا نحن المسلمين أن نستعمل هذا المنهج لخدمة الدعوة الإسلامية وصياغة علاقتنا مع الأديان الأخرى في ظل توجيهات القرآن الكريم، وتعليمات السنة النبوية الشريفة.

المنهج التاريخي:

وهناك منهج رابع أو قل: وسيلة أخرى من وسائل «المجادلة بالأحسن» نجد القرآن الكريم يحث عليها ربما بطريقة غير مباشرة هو المنهج التاريخي. والمنهج التاريخي في اصطلاح علماء مقارنة الأديان اليوم يعني تتبع نشأة وتطور الأفكار والمذاهب الدينية من خلال المراحل التاريخية المختلفة، وتحديد الدور الذي لعبته العوامل المختلفة التي تعامل معها الدين أو الأديان في هذه المراحل.

هذا يعني أن المنهج التاريخي لا يحصر اهتمامه في منطق المعلومات التاريخية فقط وهذا ما يطلق عليه **"Formal philosophy of History"** إنما يتجاوز ذلك إلى الاهتمام بالقوى أو العوامل التي أثرت في الأديان من داخل التاريخ نفسه، وهو ما يعرف اليوم باسم: **"Material philosophy of History"** وعلى هذا فإن أعمال المؤرخين عادة تقوم على البحوث الأثرية واللغوية وعلى دراسة الوثائق المكتوبة والآثار الموجودة [1].

---

(١) انظر ص ت ٢١ ت ٢٣ من : **Joachem Wach: The comparative Study of Religion (edited with an Introduction by Joseph M. Kitagrwa) Colcombia University press 1958.**

والمنهج التاريخي بهذا التحديد العلمي من المناهج الحديثة المشهورة في دراسة الأديان وبخاصة الأديان القديمة وبالأخص البدائية وإن لم نعدم محاولات إسلامية جديرة بالتقدير في هذا المجال قام بها علماء أعلام في عصور الإسلام الزاهرة.

والمتأمل للقرآن الكريم يجد أنه يوجه الأنظار بطرق مختلفة وإن كانت غير مباشرة إلى اصطناع المنهج التاريخي بطريقة لا تبتعد كثيرًا عن هذا التحديد العلمي الحديث له. ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: ١٠٨] تحديد لعنصر جوهري من عناصر منهج الدعوة وهو «البصيرة». «والبصيرة» على ما ذكره الراغب الأصفهاني «المعرفة والتحقق»[١] وهي إذا فهمت على عمومها – وهو الأصل في فهم الألفاظ القرآنية- وكلها لا تدل فقط على المعرفة والتحقق مما يدعو إليه، إنما تدل مع ذلك – وإن كانت الدلالة هنا غير مباشرة- على معرفة ما يتنافى مع ما يدعو إليه والتحقق منه أيضًا، ولعله مما يتفق مع هذا ما تدل عليه الآية التالية لها مباشرة:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ ۗ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [يوسف: ١٠٩]، وما قاله تعالى في آل عمران ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧] وهل يكون السير في الأرض، والنظر فيما حدث للأمم الماضية شيئًا سوى التتبع التاريخي بكل أبعاده؟ وربما تكون الآية الكريمة في سورة الحج:

---

(١) انظر: مادة بصر «الراغب الأصفهاني» المفردات.

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦] أبلغ في الدلالة على هذا.

وكما هو واضح من الآية الكريمة أن «السير في الأرض» كمصطلح قرآني - يمكن أن يدخل فيه كل ما يندرج تحت المنهج التاريخي الحديث - مقصود به تنمية المعرفة وتطويرها. ولعل من إحدى وسائلها المذكورة في القرآن الكريم الاحتكاك بالثقافات المختلفة، وأجناس البشر المتنوعة كما يبدو ذلك من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]

عندما يلقي المتدبر للقرآن الكريم نظرة موحدة إلى هذه الآيات الكريمات وينظر في نفس الوقت إلى الطريقة التي سلكها القرآن الكريم في الحديث عن الأديان المختلفة والملاحدة يجد أن القرآن الكريم يوجه إلى اصطناع المنهج التاريخي بكل ما له من معان وأبعاد، بل يحث على ذلك حثًّا من الناحيتين النظرية والعملية.

فاتضح لنا من كل ما سبق أن الاتجاه العام الذي يتبناه القرآن الكريم تجاه الأديان اتجاه علمي نقدي، وأن هذا الاتجاه طبق من خلال منهج المجادلة بالأحسن «التي تعني المناقشة الموضوعية الهادفة بغية التوصل إلى الحق أو توضيحه أو الدلالة عليه»، وأن هذه المجادلة يمكن أن تتخذ وسائل مختلفة، وهي في حد ذاتها مناهج مثل المقارنة والحوار والمنهج التاريخي، وإن كان معين القرآن الكريم لا ينضب بشأن هذه الوسائل والمناهج.

علماء المسلمين وقضية المنهج:

إن علماء المسلمين على طول تاريخهم عنوا عناية كبيرة بقضية المنهج، وكانت في مقدمة القضايا التي اهتم بها هؤلاء العلماء كل في مجال نشاطه، وما اشتغل المسلمون في جانب من جوانب العلم، أو مجال من مجالات الفكر إلا وقدموا له

منهجًا علميًّا مناسبًا يوجه الباحث فيه، ويضمن له سلامة السير واستقامة المعالجة، حتى صارت هذه المناهج لخطورة شأنها، وعظم اهتمام العلماء بها علومًا مستقلة؛ فعلوم القرآن، وعلوم الحديث، وعلم أصول الفقه- على سبيل المثال- إن هي إلا مناهج علمية أبدعها علماء المسلمين لتحقيق الموضوعية في نشاطهم العلمي، ولإنصاف البحث، ولتجنب الزلل والانحراف.

إن القاعدة المنهجية التي اشتهرت عند علماء المسلمين «إن كنت ناقلًا فالصحة، أو مدعيًا فالدليل» تمثل مفتاح الشخصية المنهجية لدى علماء الإسلام.

ويشهد التاريخ الحضاري لعلماء المسلمين هذا الاهتمام بالمنهج ليس فقط في مجال العلوم النظرية أو التربوية أو الدينية، إنما أيضًا في مجالات العلوم الطبيعية والكونية؛ فجهود العلماء من أمثال: «الخوارزمي» و«الحسن بن الهيثم» و«الرازي» و«جابر بن حيان»، و«ابن سينا» و«الفارابي» و«ابن خلدون» و«الغزالي» و «البيروني»- ومن لم نذكرهم كثير- في مجال المنهج من المعالم البارزة في تاريخ الحضارة الإنسانية[1] وحتى مجال تصنيف العلوم وطرق التعلم قدم فيه المسلمون جهودًا علمية ملموسة لا ينكرها إلا من يجهل تاريخ الحضارة الإنسانية عمومًا، والإسلامية منها على وجه الخصوص.

وإذا عدنا الآن إلى علماء المسلمين ناظرين في تراثهم العلمي المتخصص في حقل مقارنة الأديان، ومتأملين في مناهجهم وأساليب دراستهم نجد:

أولًا: أنهم جميعًا بلا استثناء تبنوا الاتجاه القرآني النقدي تجاه الأديان المختلفة التي واجهوها، أو تعاملوا معها وكتبوا عنها.

---

(١) انظر في قضية المنهج عند علماء الإسلام: د. جلال محمد موسى: منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية (دار الكتاب اللبناني ـ بيروت . ط أولى ١٩٧٢) د. محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية (دار الفكر ـ دمشق ت ١٩٨٩) ص ٣١ـ ٦٣.

حتى أولئك الذين يظن بهم أنهم أبعد عن النقد كانوا واضعين نصب أعينهم هذا الاتجاه وشاعرين به. يمكن أن تأخذ البيروني كمثال لهذا؛ فكتابه «تحقيق ما للهند» لا تجد فيه إلا تاريخًا دقيقًا لأديان الهند وعلومها وفلسفتها بمنهجية علمية غير مسبوقة، ولم يشغل البيروني نفسه كثيرًا بالنقد وإن شغلها بالمقارنة العلمية الكثيرة الممتازة، ومع ذلك فإن الهدف النقدي ماثل أمام عينيه؛ انظر إليه إذ يقول وهو بصدد التعريف بمنهجه ودواعي تأليف هذا الكتاب: «إنه حرره كما عرفه من جهتهم ليكون نصرة لمن أراد مناقضتهم، وذخيرة لمن رام مخالطتهم» (١)

ثانيًا: أنهم جميعًا تبنوا منهج «المجادلة بالحسنى» بمعناها القرآني وبوسائلها القرآنية من مقارنة وتاريخ وحوار؛ كل وفق ظروف عصره وواقع محيطه وبطريقته الخاصة مع إضافات منهجية لبعضهم هي في الحقيقة إبداعات علمية غير مسبوقة في حقل مقارنة الأديان كما سنرى.

ونحن بطبيعة الحال لا نستطيع أن نتعرض لجميع أو معظم من عرفناهم من العلماء الذين تركوا آثارًا علمية متخصصة في هذا المجال وهم جميعًا أئمة فضلاء وعلماء أعلام خدموا الدين والعلم في مجالهم هذا خدمات عظيمة، إنما نحصر أنفسنا في نطاق بعضهم ممن أبدع إبداعًا من الناحية المنهجية.

وعلى هذا الأساس اخترنا ثلاث شخصيات عظيمة من تاريخ الفكر الإسلامي.

كلها في الحقيقة عمدة من أعمدة هذا الفكر، وحجة من حججه، ومعلم عظيم من معالمه، وكل واحدة منها لها تميز في الجانب المنهجي في حقل مقارنة الأديان، وهم جميعًا يمثلون حقبة عزيزة من حقب الحضارة الإسلامية الزاهرة.

وهذه الشخصيات الثلاثة حسب الترتيب التاريخي:

---

(١) ص ٥ تحقيق ما للهند (دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد. الهند - ١٣٧٧-١٩٥٨) بتصرف.

أ ـ أبو الحسن العامري المتوفى سنة ٣٨١هـ.

ب ـ أبو الريحان البيروني المتوفى ٤٤٠هـ.

ج ـ ابن حزم الأندلسي المتوفى ٤٥٦هـ.

أبو الحسن العامري «ومنهج المقارنة»:

إن أبا الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيسابوري الذي برز في القرن الرابع الهجري أو العاشر الميلادي يأتي في مقدمة علماء مقارنة الأديان من المسلمين ـ وفي طليعتهم عندما ننظر إليهم من الناحية المنهجية ـ لقد استفاضت المصادر التاريخية (١) بذكر أخباره وترجمته، فلا نريد التعرض لها هنا إلا بمقدار ما يلقي الضوء على ما نحن بصدده من حديث عن منهج العامري في دراسة الأديان.

لقد كان العامري من كبار علماء الإسلام وفلاسفتهم، وأبرز مَن جمع بين العلم والقدرة على بيانه وتوصيله إلى الناس، وهو عالم موسوعي توجه باهتماماته إلى كثير من مجالات العلم والفكر، ويكفي أن نلقي نظرة سريعة إلى عناوين كتبه لندرك كم كان مهتمًا بقضايا العلم المختلفة، وجوانب المعرفة المتنوعة، ومجالات الفكر المتعددة؛ فقد ذكر هو نفسه في بداية كتابه «الأمد على الأبد» الذي ألفه قبل ست سنوات من وفاته أسماء الكتب التي قام بتأليفها فذكر منها:

الإبانة عن علل الديانة.

الإعلام بمناقب الإسلام.

الإرشاد لتصحيح الاعتقاد.

النسك العقلي والتصوف الملي.

(١) انظر مقدمة الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحميد غراب لتحقيقه لكتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» للعامري (ط أولى ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨ دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام ـ الرياض). والمقدمة الممتازة التي كتبها **E. K. Rowson** لتحقيقه لكتاب «الأمد على الأبد» دار الكندي ـ بيروت، والمقدمة باللغة الإنجليزية، ففي هاتين الدراستين إحالة إلى المصادر الأساسية لحياة العامري.

الإتمام لفضائل الأنام.

التقرير لأوجه التقدير.

إنقاذ البشر من الجبر والقدر.

الفصول البرهانية للمباحث النفسانية

فصول التأدب وأصول التحبب.

الأبشار والأشجار.

الإفصاح والإيضاح

العناية والدراية.

الأبحاث عن الأحداث .

استفتاح النظر.

الأبصار والمبصر

تحصيل السلامة عن الحصر والأسر.

التبصير لأوجه التعبير.

بالإضافة إلى «رسائل وجيزة، وأجوبة المسائل الدينية المتفرقة، وشرح الأصول المنطقية، وتفاسير المصنفات الطبيعية، ورسائل إلى الأمراء والرؤساء باللغة الفارسية»[1]

ويشير في الفصل التاسع عشر من كتاب «الأمد» إلى كتاب«الإرشاد لتصحيح الاعتقاد» وأنه يتعرض لدراسة مقارنة لعقيدة البعث والمعاد عند المجوس والثنوية واليهود والنصارى[2]. ويضيف الدكتور أحمد غراب كتابًا آخر لم يذكره العامري ضمن ما ذكره وهو كتاب «الفصول في العلوم الإلهية» ويتناول

---

(١) انظر ص ٥٥ ـ ٥٧ ـ الأمد على الأبد.

(٢) ص ١٥٢ الأمد.

موضوع العقيدة الإسلامية[1] ومع أن معظم هذه المؤلفات لم يصل إلينا، وبعضها لا يزال مخطوطًا إلا أن ما وصلنا مطبوعًا من كتبه الخاصة بمقارنة الأديان وهي - مدى علمي - كتابا «الإعلام» و «الأمد» - يكفي لإبراز دوره الريادي في هذا المجال.

والعامري ـ هذا العالم الموسوعي الذي نعجب لإهمال الباحثين لتراثه وجهل الكثيرين به وبصاحبه - متخرج من مدرسة الكندي الفلسفية، فهو تلميذ أبي زيد البلخي الذي كان من أشهر تلاميذ الكندي الملقب بفيلسوف العرب، ولعل من مزايا هذه المدرسة التي نجدها واضحة عند العامري المحافظة على التوازن الفكري، والإنصاف إلى حد كبير، بالإضافة إلى أنها اهتمت بموضوع الأديان اهتمامًا كبيرًا.

فالكندي رائد هذه المدرسة الفلسفية المتميزة التي يقول فيها الدكتور «أحمد غراب» بحق: «إنهم جميعًا جمعوا إلى جانب الثقافة العربية الإسلامية ثقافات أخرى عديدة، ولاسيما الثقافة اليونانية وثقافات الأمم ذات الحضارات القديمة، وقَوَّموا هذه الثقافات من وجهة نظر إسلامية، فاستفادوا بما فيها من علوم وحكمة، وفندوا ما بها من أخطاء وجهالات »[2] نرى له بجانب اهتماماته الفلسفية وغيرها اهتمامًا بالأديان، فيذكر له ابن النديم في فهرسته رسائل في نقض مسائل الملحدين، والرد على المانوية والثنوية والنصارى، وفي افتراق الملل في التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد[3] وأبو زيد البلخي تنسب إليه المصادر

---

(١) ١٤ من «الإعلام بمناقب الإسلام» مقدمة المحقق.

(٢) ص ٨ «الإعلام» مقدمة المحقق.

(٣) الفهرست لابن النديم ص ٣١٥ (طبعة إيران ١٣٩١/ ١٩٧١).

كتابًا بعنوان شرائع الأديان [1] فلا عجب أن يأتي ثالثهم أبو الحسن العامري يسلك نهج أساتذته حتى يبرزهم في هذا الميدان.

فالثقافة الدينية العميقة، والخبرة الفلسفية المتعمقة، والتجارب التي اكتسبها من خلال أسفاره وجولاته، وإقامته في العواصم الثقافية الكبيرة في العالم الإسلامي وبخاصة بغداد والري وبخارى تلك الرحلات العلمية التي جعلت بعض معاصريه يصفه بأنه كان من الجوالين الذين نقبوا في البلاد، واطلعوا على أسرار الله في العباد [2]، كل هذه أكسبت العامري مقدرة عقلية عظيمة، وبصيرة علمية نافذة ليدخل في مجالات العلم المختلفة ومجال مقارنة الأديان منها على وجه الخصوص من أوسع أبوابها، ويخلد اسمه فيها.

ونحن في الحقيقة ندين بالفضل للأستاذ الدكتور أحمد عبد الحميد غراب الذي وجه اهتمام الباحثين والعلماء في العصر الحديث لأول مرة إلى العامري من خلال تحقيقه لكتاب «الإعلام في مناقب الإسلام» وتبعه الأستاذ **E.K. Rowson** بنشر كتاب العامري الآخر: «الأمد على الأبد» وأغلب ظني أنه لولا جهود هذين الباحثين لما استطعنا اليوم الحديث عن العامري وما درسنا جهوده في مجال مقارنة الأديان.

ومن المؤكد أن في تراث العامري مجالًا خصبًا لمن يريد خدمة العلم والفكر والحضارة.

وإذا جئنا إلى العامري في مجال الأديان ونظرنا فيما لدينا من تراثه فيه ندرك بوضوح أنه ينظر إلى الأديان نظرة نقدية علمية، وأنه ينطلق من الحقيقة القرآنية

---

(١) ص ١ الأمد على الأبد (مقدمة المحقق).

(٢) أبو حيان التوحيدي (الإمتاع والمؤانسة) نقلًا عن (الإعلام في مناقب الإسلام) (مقدمة المحقق. وانظر: المرجع السابق)

﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] ولعل الاسم الذي اختاره لأبرز كتبه في المجال وهو «الإعلام بمناقب الإسلام» يفصح عن هذه النظرة لديه أبلغ إفصاح.

لكن هذه النظرة النقدية علمية بكل ما لها من معنى، فهو لا يستغل النقد للانقضاض على الأديان الأخرى بلا موضوعية أو إنصاف، إنما يطبقه من خلال «المقارنة الموضوعية»، والنظرة النقدية هنا لا تعبر عن شيء سوى الإنصاف العلمي.

وإذا أردنا أن نتحدث عن الناحية المنهجية عند العامري بشيء من التفصيل فنستطيع أن نقول: إنه ربما كان أول من استخدم المقارنة بالمعنى العلمي الدقيق في مجال الأديان وإن كان يسميها «مقابلة»[(١)]، وهذه منقبة منهجية عظيمة لا يمكن أن يختلف فيها اثنان، ولا ندري – فيما لدينا من تاريخ علمي للحضارات السابقة على الإسلام– ما يدل على وجود مثل هذه المقارنة المنهجية للأديان.

والفكر الغربي لم يعرف «المقارنة» كمنهج في مجال الأديان إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ فمن هنا يبرز العامري - ونحن نتحدث في حدود ما لدينا من تراث علمي- أول معرف بمنهج المقارنة، وأول مطبق له بطريقة علمية. فلا عجب إذن أن نجد **E.K. Rowson** محقق كتاب «الأمد على الأبد» للعامري يصف كتاب« الإعلام بمناقب الإسلام» وهو الكتاب الذي بين فيه العامري منهجه في المقابلة بين الأديان – بقوله : «إنه مقارنة منظمة للإسلام مع اليهودية والصابئية، والمسيحية، والزرادشتية ومذاهب الشرك»[(٢)].

ولا يريد العامري أن تكون المقارنة بين الأديان بلا هدف، أو لمجرد إشباع الهوى العلمي، إنما يريدها للتوصل إلى الحق، وتحقيقه واعتناقه بعد ذلك بالحجة والبرهان.

---

(١) ص ١٢٥ الإعلام.

(٢) ص ١٧ الأمد على الأبد (مقدمة المحقق).

يقول العامري – وأريد أن أنقل النص على طوله بعض الشيء لفائدته القصوى -: «إن الحق متاح لمن أراده وأحب أن ينطق به، لكن للنفوس أوطار تؤثر على طلب الأجر، ولابد للفهم من قادح، وللمنطق من واع، وإن لم تلقح العقول بالتذكرة لم يحسن الصواب منها، وعلى السبيل إلى الله أعلام ظاهرة، وشواهد واضحة، ولن يذهب عن الحق من سعى بصدق نية في طلبه، وإذ عرف هذا -وقد كان سبق القول منا بأن مدار الدين يكون متعلقًا بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر- فغير بعيد أن يعلم العاقل بأدنى الروية أنه ليس ولا واحد من الأديان الستة التي لها خطط وممالك وهي المذكورة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الحج: ١٧] إلا وله اعتقاد بشيء يجري سعيه إليه، ومنهج في العبودية يتحرى بالتزامه إقامة الطاعة، وأوضاع في المعاملات ينتظم بها معاشهم، ورسوم في المزاجر يتحصن بها عن البوائق والأشرار، وأن الواجب عليه أن يتحقق رجحان ما يؤثره من الأبواب الأربعة على ما يزنه منها، لا بحسب الاقتداء بالسلف، بل بمقتضى العقل الصريح، وأن يتأمل فيه معنى قول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَـٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَـٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [الزخرف: ٢٢- ٢٥] وإذا كان هذا أمرًا يقرب على العقل تناوله والوقوف على صدقه، فمن الواجب أن نصف الأركان التي عليها مدار كل واحد من هذه الأقسام الأربعة: أعني الأركان

الاعتقادية، والأركان العبادية، والأركان المعاملية، والأركان المزاجرية ليتمكن به المتدين من مقابلة كل ركن مما يدين به بنظيره الذي اطرحه من الأديان[1].

فكما هو واضح من النص: أن كل مؤمن أيًّا كان دينه مطالب في منطق العلم والعقل أن يبرر موقفه ويؤيد بالحجة والبرهان اختياره وانتماءه، وأن هذا يجب أن يكون من خلال مقارنة شاملة لما عليه هو ولما عليه الآخرون، ويكون الهدف في النهاية هو اتباع الحق الذي ليس وراءه غاية أسمى منها.

وموضوعية هذه النظرة العامرية – المنبثقة عن الوحي القرآني- وقوتها العلمية لا يمكن أن تكون مدار الاختلافات.

وقد لا تعجب هذه النظرة الفكر الغربي الحديث أو علماء مقارنة الأديان المحدثين الذين لا يحبذون تفضيل دين على آخر ولو قام ألف دليل على ذلك، بل يفرون من مثل هذا فرارًا، وهذا شأنهم، وعليهم أن يبرروا موقفهم هذا بالمنطق العلمي، لكن المقارنة الموضوعية – كما أشرنا فيما سبق- لا تتنافى وينبغي ألا تتنافى مع تفضيل دين على آخر ما دام ذلك قائمًا على الحجة والبرهان، وما يذهب إليه الفكر الغربي من وجوب عدم توجه المقارنة إلى التفضيل أو الحكم ليس حجة على العلم أو العقل أو اللغة كما أسلفنا.

وانطلاقًا من هذه النظرة العلمية للمقارنة يذهب العامري ليوضح الشروط أو الضوابط الواجب مراعاتها عند المقارنة ضمانًا للصواب، وتحقيقًا للموضوعية العلمية الكاملة، فيتوج بها نظريته في المقارنة، ويخلد – نتيجة لها- اسمه في تاريخ الفكر الإنساني كرائد منهج المقارنة في مجال الأديان؛ يقول العامري: «إن تبيان فضيلة الشيء على الشيء بحسب المقابلات بينها قد يكون صوابًا وقد يكون

---

(١) ص ١٢١ـ ١٢٢ الإعلام.

خطأ، وصورة الصواب معلقة بشيئين: أحدهما: ألا يوقع المقايسة إلا بين الأشكال المتجانسة، أعني ألا يعمد إلى أشرف ما في هذا فيقيسه بأرذل ما في صاحبه، ويعمد إلى أصل من أصول هذا فيقابله بفرع من فروع ذلك، والآخر: ألا يعمد إلى خلة موصوفة في فرقة من الفرق غير مستفيضة في كافتها فينسبها إلى جملة طبقاتها، ومتى حافظ العقل في المقابلة بين الأشياء على هذين المعنيين فقد سهل عليه المأخذ في توفية حظوظ المتقابلات، وكان ملازمًا للصواب في أمره»(١).

والنص لا يحتاج إلى تعليق أو توضيح، ولا أظنني مبالغًا إذا قلت: إن العالم لم يعرف – في مجال دراسة الأديان المقارنة– بمثل هذه الضوابط قبل العامري. بل وحتى في العصر الحديث الذي نجد فيه الاتجاه العلمي بارزًا إلا أن المقارنة كمنهج لا تزال تشوبها شوائب لم يتخلص الفكر الحديث منها تمامًا، وما أكثر الكتابات التي تظهر في الشرق والغرب – وفي الغرب أكثر– تحت عنوان «المقارنة بين الأديان»؛ وما أبعد أكثرها عن مثل هذه الموضوعية والدقة العلمية؟

إن الفكر الغربي الذي يتحدث كثيرًا عن المنهج العلمي والمقارنة المحايدة أبعد كثيرًا – في عديد من كتابات علمائه– عن مثل هذه الضوابط العلمية، وبخاصة عندما يكون الإسلام داخلًا في المقارنة؛ يمكنك أن تنظر إلى كتاب:

A Hand Book of Comparative Religion لمؤلفه: **Kellog** (٢) وهو كتاب استخدم في مناهج بعض الجامعات الإسلامية حتى وقت قريب لتدرك كيف

---

(١) ص ١٢٥ الإعلام.

(٢) انظر مثلًا: A Hand book of comparative Riligion: by Kellog (Westminster press – Philedelphia 01935).

تطبق المقارنة؟ وكيف يحيد أهلها عن المنطق العلمي؟ وكيف يصورون الأديان على هواهم لا كما يعتنقها أهلها.

وقد ذكر الأستاذ الدكتور محمد فضل الرحمن الأنصاري في كتابه القيم «الإسلام والمسيحية في العالم الحديث»: أن الدكتور «وليم رالف انجه» **William – Ralf Inge** أحد اللاهوتيين المسيحيين اللامعين، ومؤلف كتب كثيرة تعتبر مراجع مهمة للباحثين في المسيحية خصوصًا وفي باب مقارنة الأديان عمومًا عبَّر مرة عن آرائه حول بعض قضايا الإسلام، عندما سئل عن مصادر معلوماته عن الإسلام فإنه لم يشر إلى القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة، إنما أشار إلى «ألف ليلة وليلة» وبطبيعة الحال – والكلام للدكتور الأنصاري في أسلوب ساخر – لا أحد يستطيع تحدي مصدر هذا الكاتب العليم(1).

وإذا كان الفكر الغربي قد انحرف – في كثير أو قليل – عن الموضوعية والنهج العلمي؛ فإن بعض المسلمين أيضًا يخطئون كثيرًا عندما يقارنون في دراساتهم بين الإسلام في تعاليمه وبين الغرب في واقعه، وهذه في الحقيقة مقارنة غير عادلة. إنما الأمر ينبغي أن يكون – كما يقول العامري – بين الأصل والأصل، والفرع والفرع، بين النظرية والنظرية، لا بين النظرية هنا والواقع هناك.

هكذا نرى أن العامري بمفهومه للمقارنة وتبنيه لها والضوابط التي وضعها لتطبيقها، وتمسكه بها في أعماله يحتل مكانة رائدة لا تضارع في مجال علم مقارنة

---

(1) ص ٣ من: "Islam and christianity in the Modern world by. Dr. M. F. Ansari" The World Federation of Islamic Missions –Karache- Pakistan – 2nd edition- 1976).

الأديان من الناحية المنهجية. بل إن العامري قد يكون أول من اتجه إلى تطبيق منهج المقارنة ليس فقط على العقائد الأساسية للأديان المختلفة إنما على فروعها وشرائعها ونظمها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كما يشهد بذلك كتابه العظيم «الإعلام بمناقب الإسلام»[1].

وقد لا نرى فيما لدينا من أعمال العامري اهتمامًا بالتأريخ، ولكن هذا لا يلزم المقارن في حال من الأحوال، وربما نرى في أعمال العامري ميلًا شديدًا إلى الإيجاز، لكن هذا لا يقلل في أي حال من الأحوال من قيمتها وموضوعيتها. على أن الإيجاز خاصية بارزة من خصائص أعمال العامري العلمية كما أنها خاصية من خصائص كتابات العلماء الأعلام في العصور الإسلامية الزاهرة.

البيروني والمنهج التاريخي والأنثروبولوجي والمقارنة:

ومع أبي الريحان محمد بن أحمد البيروني نأتي إلى علم آخر من أعلام الحضارة الإسلامية في مجال مقارنة الأديان.

والبيروني الذي عاش فيما بين النصف الثاني من القرن الرابع الهجري والنصف الأول من القرن الخامس الهجري أو ٩٧٣ـ١٠٤٨م، من أبرز الوجوه العلمية التي ولدتها الحضارة الإسلامية. بل الحضارة الإنسانية.

وإذا كان الدكتور سيد حسين نصر ينقل عن البعض قولهم بأن البيروني أعظم العلماء (بالمعنى التجريبي) من المسلمين، ويرى أنه أحد أبرز الوجوه العلمية في الإسلام[2] فإن المستشرق «سخاو» الذي ترجم كتاب البيروني تحقيق ما للهند،

---

(١) انظر الدراسة القيمة التي قدم بها الأستاذ الدكتور أحمد عبد الحميد غراب هذا الكتاب، وكذلك مقدمة محقق كتاب «الأمد على الأبد»

(٢) انظر: ص ٥٠ من: **Science and Civilization in Islam by “Sayyed Hussain Nasr (Suhail Academy – Lahore- Second ed. 1987).**

إلى الألمانية ثم إلى الإنجليزية يقول: «إن البيروني أعظم عقلية عرفها التاريخ» [١] وقال عنه الدكتور سارطون مؤلف الكتاب المشهور «تاريخ العلم»: كان البيروني باحثًا فيلسوفًا رياضيًّا جغرافيًّا من أصحاب الثقافة الواسعة، بل من أعظم علماء الإسلام، ومن أكابر علماء العالم [٢] فلا غرابة في أن نجد الأمم تتنافس على نسبته إليها، فالأتراك والإيرانيون والروس والأفغان كلهم يتنافسون عليه، فقد كان كما قال يوسف شخت: «عبقريًّا مبدعًا ذا بصيرة شاملة»[٣]. لقد ألف البيروني كتبًا كثيرة يبدو أن كثيرًا منها لم يصل إلينا، ويذكر سيد حسين نصر: أنه يعرف للبيروني اليوم مائة وثمانون كتابًا[٤]، وطبقًا للدكتور «فتح الله مجتبى» أن البيروني نفسه قد أعد في عام ٤٢٨هـ قائمة بأبحاثه تحتوي على أكثر من مائة كتاب سبعة وعشرون منها في «الهنديات»[٥]

وبطبيعة الحال، فإننا لا نريد الحديث عن جوانب ثقافة البيروني المتعددة، ولا عن أبعاد شخصيته العلمية العميقة المتنوعة، فهناك كتابات إسلامية واستشراقية عديدة يمكن الرجوع إليها [٦]، وإن كنا نرى أن الكتابات الإسلامية لم تعط للبيروني ما يستحقه من الاهتمام، إنما نريد فقط أن نحصر أنفسنا في جانب واحد

---

(١) Athar al Baqiya of Biruni (Sachaus English t) London – 1879)

(٢) نقلًا عن أبو الفتوح محمد التوانس عن كتابه «البيروني» ص ١٤٨ (الكتاب السادس والثلاثون من إصدارات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ القاهرة ١٣٨٦ـ١٩٦٧).

(٣) انظر نفس المرجع ص ١٤٩.

(٤) ص ٥٠ سيد حسين نصر، نفس المرجع السابق.

(٥) انظر: ص ١٤ و١٨ من F. Mujthbai: Hindu Muslim Cultural Relations” (India 1978)

(٦) انظر مثلًا: AL biruni, Commemarative Volume (edited by Hakim Mohammad Said pakistan)

من جوانب تراث هذا العالم المبدع الكبير ألا وهو جانب مقارنة الأديان وبخاصة الناحية المنهجية منه.

لقد دخل البيروني مجال مقارنة الأديان واشتغل فيه ربما بدون أن يشعر بذلك أو يقصد ذلك.

لقد وجد نفسه مسوقًا إلى هذا الميدان سوقًا أثناء نشاطه وتجواله كعالم ومؤرخ يبحث في ثقافات الأمم وحضارات الشعوب وعلوم البلاد والعباد.

فكانت النتيجة هذه الكتابات التي تعتبر رائدة بكل المقاييس العلمية، وتلك المناهج التي سبق بها العصور في مجال مقارنة الأديان.

ومن قائمة مؤلفات البيروني نجد أن له ستة كتب - بعضها مترجم وبعضها مؤلف- تدخل في صميم مقارنة الأديان. وهي:

حديث صنمي «باميان» (عبارة عن قصة صنمين بوذيين في باميان بأفغانستان).

مقالات في باسديوا الهند (ويرى الدكتور فتح الله مجتبى أن هذا يمكن أن يكون ترجمة لكتاب «كيرشنا أوتار» (الظهور الإلهي لكرشنا) [(١)].

كتاب «باتنجل» في الخلاص من الارتباك، وهو كتاب يتحدث عن اليوجا: أسسه وقواعده ومناهجه. ويشير البيروني إلى موضوعات هذا الكتاب في كتابه الكبير تحقيق ما للهند وينقل عنه كثيرًا

ترجمة كتاب «السانك» في الموجودات المحسوسة والمعقولة، وهذا هو المشهور بكتاب «سنكايا» ويتحدث بدقة عن الفلسفة الهندية في الوجود.

تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة.

الآثار الباقية عن القرون الخالية.

---

(١) ص ١٧ Hindu Muslim Cultural Relations

ودراسة الجانب المنهجي لدى البيروني لا تحتاج إلى شيء آخر غير كتابه «تحقيق ما للهند» الذي اعتبره «لابوليه» بحق «من الدراسات الباكرة في مقارنة الأديان على الرغم من إيجازه واقتصاره على ديانات الهند»[١] والبيروني نفسه صرح في آخر مقدمة تحقيقه بأن التحقيق يغني عن كل ما كتبه من قبل في الموضوع[٢].

ومعلوم أن البيروني لم يقدم لنا دراسة مفصلة عن جميع أو معظم الأديان العالمية، إنما تحدث فقط عن الهندوسية وأديان الهند الأخرى وإن كان كتابه «الآثار الباقية» لا يخلو من معلومات دقيقة مفيدة عن بعض الأديان العالمية مثل اليهودية والمسيحية وغيرهما، لكن هذا الذي قدمه فيما يتعلق بأديان الهند يعتبر عملًا علميًّا رائعًا بكل المقاييس، ولا يهمنا طبعًا- ونحن نعالج الجانب المنهجي - عدد الأديان التي يتكلم البيروني عنها، أو كمية المعلومات عن كل واحد منها بقدر ما يهمنا تلك الكيفية التي يتبعها فيما يعطي من معلومات، وذلك المنهج الذي يسلكه فيما يذكره من أخبار وتواريخ.

فإذا جئنا إلى هذا الجانب المنهجي لنرى جهوده فيه نجد أنه أبدع فيه إبداعًا لم يسبق إليه. ونستطيع أن نقول متعجلين النتيجة إنه استخدم المنهج التاريخي بالمعنى العلمي الدقيق وكأنه من رجالات هذا القرن العشرين، ووظف المنهج الأنثروبولوجي لخدمة منهجه التاريخي وكأنه من علماء مقارنة الأديان في العصر الحديث، بل إننا نرى منهج المقارنة التي تهدف إلى إبراز أوجه التشابه لأجل التوصل إلى مزيد من الوضوح والفهم على أدق ما يكون وكأنه من مدرسة عالم مقارنة الأديان الكبير «يوخيم واخ» الألماني. بل إننا نرى الدكتور فتح الله مجتبى يعتبر البيروني رائد المنهج الظاهراتي قبل أن يعرف العالم هذا المنهج في مجال

---

(١) نقلا عن الأستاذ عبد العزيز عبد الحق حلمي «المقدمة الدراسية للرد الجميل للإمام الغزالي ص ٧٧ (نشرة الأزهر ١٣٩٣ـ١٩٧٣)».

(٢) ص ٦ تحقيق ما للهند (دائرة المعارف العثمانية ت حيدر آباد الدكن الهند) ١٣٧٧هـ ١٩٨٥م.

الأديان[1]. ولعل مما يمكن أن يعتبر مفتاحًا لشخصية البيروني العلمية المنهجية ما يقوله في الآثار الباقية: أما فيما يتعلق بأسماء الشهور عند الهنود والصينيين، وأهل التبت والتركستان وأولئك الأثيوبيين والإفريقيين فإني سأتوقف عن سردها على الرغم من علمي ببعضها حتى تصبح كلها معلومة لي، فإن المنهج الذي كنت أتبعه لا يسمح لي بخلط الشك باليقين، والمجهول بالمعلوم[2].

إن هذا النص يلخص لنا بالتأكيد العقلية المنهجية للبيروني خير تلخيص، فهو رجل لا يريد أن يطلق القول إطلاقًا بدون أن يتيقن من مصادره، ومن صدقه، وبدون أن يكون على علم شامل بموضوع حديثه، فرجل يبدأ هذه البداية يمكن أن ينتظر منه الكثير، وبالفعل قدم البيروني هذا الكثير فيما يتعلق بالمنهج. إنه لم يكتب كتابه عن الهند وفلسفاتها وأديانها وعلومها إلا بعد أن بذل جهده في معرفة هذا البلد وأديانه وفلسفته وعلومه ووصل إلى ما يحسد عليه. انظر إليه وهو يقول:

إني كنت أقف من منجميهم مقام التلميذ من الأستاذ لعجمتي فيما بينهم وقصوري عما هم فيه من مواضعاتهم، فلما اهتديت قليلًا لها أخذت أوقفهم على العلل، وأشير إلى شيء من البراهين، وألوح لهم الطرق الحقيقية في الحسابات فانثالوا على متعجبين وعلى الاستفادة متهافتين يسألون عمن شاهدته من الهند حتى أخذت عنه، وأنا أريهم مقدراهم وأترفع عن جنبهم مستنكفًا، فكادوا ينسبونني إلى السحر ولم يصفوني عند أكابرهم بلغتهم إلا بالبحر أو الماء يحمض حتى يعوز الخل[3]. لقد عاش البيروني في الهند وتجول في أرجائها، وتعلم لغتها

---

(١) ص ٣٠ Hindu Muslim Cultural relations

(٢) ص ٦٨ من الآثار الباقية (الترجمة الإنجليزية).

(٣) ١٧ـ١٨ـ تحقيق ما للهند.

وأتقنها، وحاور علماءها، واختلط مع عوامها، وحضر أعيادها ومواسمها وشاهد معابدها كما شهد مناسكها وقضى في كل ذلك ثلاثة عشر عامًا أو ثلاثين عامًا على اختلاف الروايات حتى أذهل علماء الهنود أنفسهم بسعة علمه، وعلو مرتبته، وكمال فهمه، وترجم إلى العربية بعض كتبهم كما ترجم إلى لغة الهند بعض التراث اليوناني والإسلامي حتى أظهر في النهاية كتابه تحقيق ما للهند مسك الختام على أبدع ما يكون المنهج. فلا غرابة في أن نجد هذا الكتاب يحتل المكانة الرائدة في التعريف بأديان الهند وفلسفاته وأن يكون كما يقول الدكتور - سيد حسين نصر - المصدر الوحيد للعالم لمعرفة ثقافة الهند وعقائده طوال العصور الوسطى[1].

وما الذي يرجى من المنهج التاريخي حتى في مفهومه العلمي الحديث إلا أن يوقفك على موضوع البحث نشأة وتطورًا، وتحليلًا للعوامل والقوى التي لعبت دورها صغيرًا كان أو كبيرًا في تشكيله وتطويره؟

وماذا يراد من المنهج الأنثروبولوجي أكثر مما صنعه البيروني من تعلمه لغة القوم الذين يريد دراسة ثقافتهم ودينهم، وفلسفتهم وعلومهم، والعيش بينهم، وملاحظة أمورهم، وملاحقة خواصهم وعوامهم، وتأمل سلوكهم ومعاملاتهم، ودراسة طبائعهم وأخلاقهم، وبحث فلسفتهم ومبادئ ثقافتهم، والتعرف على نظمهم وأنماط حياتهم؟ كل هذا هو ما فعله البيروني ويشهد به كتابه «تحقيق ما للهند» ويتجلى لكل من يقرأه ويتأمله، فلا عجب أن نجد أحد الأنثروبولوجيين المسلمين المعاصرين. ألا وهو أكبر أحمد يقول عن البيروني إنه: «أول عالم انثروبولوجي مسلم»[2]. وقد أحسن الدكتور فتح الله مجتبى عندما قال:

---

(١) ص ٥٠ - Science and Civilization Islam by Sayyed Hussain Nasr (Suhail Academy – Lahore).

(٢) ص ١٠١ من . Discovering Islam by Akber S Ahmed (London -1988).

«لقد وطن البيروني نفسه لكتابة تحقيق ما للهند بعد أن قام بزيارات مكثفة للأرجاء الجنوبية والغربية للهند، وبعد أن نذر ثلاثة عشر عامًا كاملًا لدراسة علوم الهند وأديانها ومدارسها الفلسفية في لغتها الأصلية، وليس هناك دولة متحضرة في ذلك الوقت وحتى بعده بقرون أنتجت في الحياة الدينية والاجتماعية لشعوب غريبة عنها مثل هذا العمل الذي لا نظير له في سعة مجاله، وتنوع موضوعاته، ومنهج المقارنة الذي تبناه، وفوق هذا كله في بصيرة مؤلفه المحَايِدة العميقة[1]. وإذا كان البيروني قد استخدم المنهج التاريخي والأنثروبولوجي بصورة علمية وربما بطريقة تتناسب مع المفهوم العلمي الحديث ولأول مرة في التاريخ، فإنه كذلك استخدم منهجَ المقارنة بمفهومه العلمي الدقيق خير استخدام، مع فارق بينه وبين العامري فيه. فالعامري يستخدم المقارنة ليتوصل بها إلى إحقاق الحق، وإظهار بطلان الباطل، وهذا هو المنهج الإسلامي التقليدي بشأن هذا المنهج، أما البيروني فيكتفي بالمقارنة كوسيلة للتوصل إلى المعرفة الدقيقة، وإدراك أعمق، وفهم أوضح للموضوع قيد البحث، وإن لم يغب عن باله قضية التوصل إلى الحق، وهي قضية تركها للآخرين مكتفيًا بتوفير المعلومات الضرورية لهم.

لقد عبر البيروني نفسه عن هذا المنهج في مقدمة الكتاب تعبيرًا واضحًا حيث قال: فما وجدت من أصحاب كتب المقالات أحدًا قصد الحكاية المجردة من غير ميل ولا مداهنة سوى أبي العباس الإيرانشهري، إن لم يكن من جميع الأديان في شيء بل منفردًا بمخترع له يدعو إليه. ولقد أحسن في حكاية ما عليه اليهود

(١) ص ٢١ من: .Hindu Muslim Cultural Relations

والنصارى وما يتضمنه التوراة والإنجيل، وبالغ في ذكر المانوية وما في كتبهم من خبر الملل المنقرضة، وحين بلغ فرقة الهند والشمنية [1] صاف سهمه عن الهدف وطاش في آخره إلى كتاب زرقان ونقل ما فيه إلى كتابه، وما لم ينقل منه فكأنه مسموع من عوام هاتين الطائفتين، ولما أعاد الأستاذ[2] – أيده الله– مطالعة الكتب، ووجد الأمر فيها على الصورة المتقدمة حرص على تحرير ما عرفته من جهتهم ليكون نصرة لمن أراد مناقضتهم وذخيرة لمن رام مخالطتهم وسأل ذلك، فعلته غير باهت على الخصم، ولا متحرج عن حكاية كلامه وإن باين الحق واستفظع سماعه عند أهله، فهو اعتقاده وهو أبصر به، وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتقريب المقارنة بينهم، فإن فلاسفتهم وإن تحروا التحقيق فإنهم لم يخرجوا فيما اتصل بعوامهم عن رموز نحلتهم، ومواضعات ناموسهم، ولا أذكر مع كلامهم كلام غيرهم إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتحاد[3]. فلا حق للغرب في القول بأن المقارنة كمنهج علمي يتجاوز الإطار الكلامي الجدلي لم تُعرف إلا في غرب العصر الحديث. ولعل الدكتور فتح الله مجتبى قد أحسن التعبير عن حياد البيروني العلمي، ودقته المنهجية، ونزاهته الموضوعية عندما قال:

إن كتاب الهند ليس سردًا تاريخيًا لآراء الهنود الدينية والعلمية ولأخلاقهم وعاداتهم ولنظمهم الاجتماعية فحسب، فالبيروني حاول معالجة هذه القضايا بمنهج المقارنة وفي إطار عالمي، وعلى الرغم من أنه يدرك جيدًا الاختلافات

---

(١) يراد بالشمنية فرقة البوذية

(٢) المراد به السلطان محمود الغزنوي.

(٣) ص ٤ـ ٥ تحقيق ما للهند.

الموجودة بين الهندوس والمسلمين في عاداتهم، ولغاتهم، وطرق تفكيرهم، ومفاهيمهم الدينية والاجتماعية فإن أحكامه لم تتأثر بالميول الضيقة، وعلى طول كتابه يحاول أن يقارن المفاهيم الهندية بآراء فلاسفة اليونان، وفي بعض الأحيان بآراء المانوية ومفكري المسلمين والصوفية. وإن استخدام منهج المقارنة يسهل عليه شرح المشكلات الثقافية والفلسفية والدينية التي يناقشها، والبيروني في معالجاته ليس فقط مجرد عارض أو سارد، إنما في أغلب الأحيان يقدم وجهة نظره الخاصة المستقلة حول النظريات الفلسفية والعلمية ويناقش قيمة ملاحظته هو أيضًا، ويحاول جاهدًا أن يكون محايدًا، ومجردًا عن الأحكام المسبقة، ولا يسمح لمواقفه الدينية الخاصة، وقناعاته أن تؤثر في أحكامه.... إنه يحاول بصدق أن يقدم للعالم الإسلامي صورة صادقة للقيم الروحية الهندوسية ولما حققوه في مجال التفكير الفلسفي ومساهماتهم في مختلف فروع المعرفة الإنسانية ليفتح الطريق أمام التفاهم المشترك، والحوار العلمي بين المجتمعين الإسلامي والهندوسي[(١)].

ولعل الدوائر العلمية تستطيع أن تقدر هذه المنهجية الرائعة والرائدة لدى البيروني إذا وضعت في اعتبارها أن البيروني كتب ما كتب في وقت كان المسلمون فيه سادة العالم حيث لا قوة تخيفهم أو تقف في طريقهم، وكان هو نفسه في رعاية سلطان المسلمين محمود الغزنوي، وعلى الرغم من مضي ما يقرب من ألف عام فإن منهج البيروني لا يزال غضًا طريًّا يعطي الكثير لأبناء اليوم والغد. وهذا ما يجعلني أقول، إن البيروني سيبقى مفخرة من مفاخر الإسلام، ومأثرة من مآثره في الجانب المنهجي لمقارنة الأديان، ورائدًا عظيمًا من رواده، وعلمًا بارزًا من أعلامه ومعلمًا عظيمًا من معالمه.

---

(١) ص٢٩-٣٠ Hindu Muslim Cultural Relations

لقد حاول الشهرستاني بعد البيروني بقليل أن يؤرخ لملل العالم ونحلها، ومذاهبها وفرقها في كتابه الشهير الذي عرف به «الملل والنحل» لكنه فيما يبدو لنا لم يستفد من منهج البيروني ، فلم يضف إلى ما صنعه البيروني شيئًا من الناحية المنهجية، بل إنه لم يستطيع أن يجاري البيروني على الأقل. نعم، ربما يكون الشهرستاني صاحب أول موسوعة للأديان في العالم كما يرى **Eric J sharpe** (١) وهذا صحيح على الأقل فيما يتعلق بما كتب باللغة العربية، ولا شك أن في ذلك منقبة عظيمة للشهرستاني. فهو من هذه الناحية يمثل نقطة مهمة في تاريخ علم مقارنة الأديان لدى المسلمين، وكتابه يعتبر مصدرًا مهمًّا من مصادر هذا العلم في التراث الإسلامي. وقد يكون منهجه الذي بينه في مقدماته الملل والنحل معقولًا إلى حد كبير وبخاصة إذا لوحظ الفارق الزمني بيننا وبينه، لكن القيمة المنهجية له ستتضاءل كثيرًا إذا ما قورن بالبيروني الذي عاش قبله بقرن واحد فقط واستطاع تقديم هذا المنهج العظيم الذي يمكن أن يقارن بمناهج العصر الحديث بدون أدنى تردد.

ابن حزم ومنهج نقد النص:

ومع ابن حزم نأتي إلى علم آخر من أعلام الفكر الإسلامي ورائد آخر من رواد علم مقارنة الأديان في الإسلام. فهو رائد لا يقل عن العامري والبيروني مكانة وأهمية بل يفوقهما شهرة وصيتًا في هذا المجال.

وابن حزم موسوعة علمية ونادرة فكرية لم يعرف الزمان مثله إلا في القليل. لقد جال في فنون المعارف وخاض في مجالات العلم والفكر، وارتاض في ميادين القضاء والحكم، وحلّق في سماء الأدب وترك في النهاية تراثًا علميًّا هائلًا.

ولا نهدف هنا ترجمة حياة ابن حزم فهو أشهر من أن يترجم له، وأظهر من أن يكتب عنه، وقد كتبت عنه في الشرق والغرب وفي لغات العالم المتعددة كتب كثيرة، وصنفت عنه وعن أعماله مدونات عديدة، إنما نهتم هنا فقط بالناحية

---

(١) ص ١١ **Eric J Sharpe Comparative Religion A History (London -1965)**

المنهجية في جهود ابن حزم في مجال مقارنة الأديان وهي ناحية بارزة من نواحي شخصيته العلمية[1]. لقد اشتهر ابن حزم بموسوعته الفصل في الملل والأهواء والنحل أكثر من أي عمل آخر له.

وإذا كانت ظاهريته قد حجبت البعض من الانتفاع بجوانب فقهه في العصور الماضية فإن كتابه الفصل قد وقف ليضعه في مكانه اللائق به كأحد أعمدة علماء الأديان في الإسلام[2]. وإذا كان أبو الحسن العامري قد أبدع في منهج المقارنة والبيروني في المنهج التاريخي والأنثروبولوجي والمقارنة أيضًا فإن ابن حزم قد أبدع إبداعًا فيما يعرف عند علماء مقارنة الأديان في الغرب اليوم بمنهج نقد النص. وإذا كان الفيلسوف الهولندي «اسبينوزا» الذي لمع في القرن السابع عشر الميلادي رائد هذا النوع من الدراسة بين الغربيين ولم يعرفها علماء مقارنة الأديان في الغرب بتوسع إلا في هذا القرن وبخاصة في النصف الأخير منه حتى أصبح نقد الكتاب المقدس مادة علمية تدرس في الجامعات الغربية الكبيرة، فإن ابن حزم يعتبر رائد هذا النوع من البحوث في الفكر الإنساني كله على حد قول مؤرخ الأديان الفرنسي لابوليه[3] بل إن الدكتور الشرقاوي أوقفنا من خلال دراسته المقارنة لعمل ابن حزم واسبينوزا على نتائج غاية في الأهمية

---

(١) والحق أنه حتى في هذه الناحية المنهجية كتب أساتذة أفاضل كتبًا قيمة، ويمكن أن نخص بالذكر كتاب الدكتور محمود حماية بعنوان «ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان» (ط أولى ١٩٨٣ دار المعارف ـ القاهرة) وكتاب الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي بعنوان: منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا (مطبعة المدينة ـ القاهرة ١٩٩٣).

(٢) لقد درس الدكتور الشرقاوي الجانب المنهجي عند ابن حزم ونقطة تميزه دراسة علمية مقارنة وإن كانت موجزة من ناحية ومقتصرة على اليهودية والنصرانية من ناحية أخرى.

(٣) نقلا عن الدكتور محمد الشرقاوي في منهج نقد النص ص ٥

فيما يتعلق بإمكانية تأثير فكر ابن حزم المنهجي على اسبينوزا وبخاصة فيما يتعلق بالنقد الداخلي للنص ، بل متطابقًا في أهم النقاط، ويمكن القول أن الفيلسوف في نقده الداخلي قد لخص وهذب، ونسق وعمق الحيثيات التي أوردها ابن حزم من قبل، ثم انتهى إلى نفس النتائج التي انتهى إليها ابن حزم، بل إنه صاغها أحيانا بنفس عبارة ابن حزم الأندلسي[١].

ومن الخطأ أن نفصل هذا المنهج الحزمي منهج نقد النص عن المنهج العقلي كما يذهب إليه البعض[٢] فإن ابن حزم في حقيقة الأمر يستخدم المنطق العقلي الصارم في تطبيق منهجه النقدي بطريقة يستحيل الوقوف أمامه والرد عليه. بل إن المنطق العقلي قاسم مشترك بين المناهج العلمية جميعًا عند التحليل السليم.

ومن نافلة القول أن منهج نقد النص يستوجب كثيرًا من المناهج العلمية الأخرى لإكمال وظيفته، فالناحية الخارجية لهذا المنهج وهو النقد الخارجي للنص لا يستساغ تطبيقها في صورة علمية ما لم يوظف المنهج التاريخي بأدق معانيه، وقد يقتضي الأمر مناهج أخرى مساعدة. وأما النقد الداخلي للنصوص فهو في الحقيقة يستلزم مناهج تتوقف على طبيعة النص المنتقد ومعطياته. فمنهج التحليل اللغوي والمنهج التحليلي والتركيبي وغيرها من المناهج العقلية العلمية المطلوبة في تحليل النص وفهمه من مقتضيات نقد النص داخليًا.فمن هنا يتضح لنا أن هذا المنهج الذي أبدعه – ابن حزم وقدمه للفكر الإنساني ليس منهجًا يرتاده كل واحد بسهولة، فهو منهج يقتضي نمطًا خاصًا من العقلية العلمية المستوعبة، والموسوعية الواعية. وقد كان ابن حزم بحق هذا النمط الخاص.

---

(١) ص ٧٠ من نفس المرجع ، وانظر الكتاب كاملًا لتقف على حيثيات هذه النتيجة العلمية.

(٢) ص ٣١ـ ٣٧ من الرد على النصارى لأبي البقاء صالح الجعفري تحقيق د. محمد محمد حسانين مكتبة وهبة ١٩٨٨ . (مقدمة المحقق).

ولا يقلل من مكانة ابن حزم العظيمة في الفكر الإسلامي ولا من مقامه في مجال مقارنة الأديان أن نلاحظ على كتاباته أنها تتسم بالقسوة التي قد تتجاوز حد الاعتدال. وهي قسوة عرف بها ابن حزم حتى صارت مضرب الأمثال فيقال: لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان. وقد يكون لابن حزم ظروفه ، كما يمكن أن تكون له معاذيره [1] لكن الحق أحق أن يتبع، والمسلم يظل دائمًا محافظًا على اعتداله وتوازنه، وقد لا يكون ابن حزم خرج عن إطار قوله تعالى﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨] لكن قد يخاف عليه أن يكون قد خرج من الإطار الذي يحدده القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]

ولعل من الموضوعية أن نشير إلى أن هذه القسوة الحزمية المصحوبة بالحماس قد أوقعته أحيانًا في بعض المحاذير. فعلى سبيل المثال نجد ابن حزم في نقده لمتن التوراة المزعومة يتخذ من مخالفتها للحقائق العلمية المقررة، واصطدامها مع الواقع المشهور إحدى وجوه نقده. وهذا لا شك اتجاه علمي ممتاز قد أتي فيه ابن حزم بأشياء جديرة بالتقدير. إلا أنه في ظل حماسه المفرط وربما تحت التأثير العكسي للضلالات اليهودية على نفسه أو فكره قد ذهب في تطبيق هذا الاتجاه إلى ما ينبغي أن لا يذهب إليه. فنجده مثلًا يتخذ من حديث التوراة عن الأنهار ومصادرها ومصابها إحدى وجوه مخالفة التوراة للعلم والواقع. فقد ورد في سفر التكوين عند الحديث عن الجنة التي وضع الله فيها آدم

---

(١) انظر ما كتبه الدكتور محمود حماية في الدفاع عنه في كتابه ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان ص ١٤٠ وما بعدها.

وكان نهر يخرج من عدن ليسقي الجنة، ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رءوس، اسم الواحد فيشون وهو المحيط بجميع أرض الحويلة حيث الذهب، -وذهب تلك الأرض جيد- هناك الحقل وحجر الجزع، واسم النهر الثاني «جيحون» وهو المحيط بجميع أرض كوش، واسم النهر الثالث «حداقل» وهو الجاري شرقي آشور، والنهر الرابع «الفرات»[١]. ويرى ابن حزم أن هذه كذبة شنيعة تثبت وضعية توراتهم. وإنها كذبة تخالف الواقع المعروف[٢].

لكننا إذا نظرنا في تراث الإسلام نجد في السنة النبوية الشريفة الصحيحة ما يشير إلى نفس القضية تقريبًا. فنجد في الصحاح قول رسول الله ﷺ فُجِّرت أربعة أنهار من الجنة: الفرات والنيل والسيحان وجيحان[٣] وإذا كان علماء المسلمين لا يرون حرجًا في هذا الحديث ويقبلونه على أنه من المتشابهات بدون أن يكذبوا السنة فلماذا لا نرضى بمثل هذا التفسير لليهود؟

وقل نفس الشيء بما يتعلق بنقد ابن حزم لحديث التوراة عن أماكن الذهب وهو حديث متصل بحديث الأنهار وعلى كل حال، وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يقال فإن ابن حزم سيظل رائد الفكر الإنساني في استخدام منهج نقد النص سندًا ومتنًا في مجال مقارنة الأديان.

(١) ١٠ـ ١٤ سفر التكوين / الاصحاح الثاني.

(٢) انظر الفصل ١/ ١٨ (دار المعرفة بيروت ٢/ ١٢٩٥).

(٣) رواه أحمد في المسند من حديث أبي هريرة ٢/ ٢٦١.

خاتمة

تبين لنا من خلال هذا العرض الموجز للجانب المنهجي عند أولئك الأعلام أنهم جميعًا أبدعوا إبداعًا في هذا الجانب. وللأسف أهمل المسلمون تراث آبائهم، وتركوا التنقيب فيما تركه لهم أسلافهم في خدمة العلم والفكر، حتى ظنوا أن مقارنة الأديان علم غربي وأن مناهجها حديثة غير مسبوقة. لقد أوقفتنا نظرتنا الموجزة السابقة على كيف أن المسلمين سبقوا الأمم والحضارات في اصطناع مناهج علمية للتعامل مع الأديان. وكيف أن المجادلة بالحسنى قد عرفت طريقها إلى العالم من خلال مناهج علمية دقيقة تتسم بالموضوعية والنزاهة.

وإذا أدركنا قيمة هذه المناهج العلمية التي أشرنا إليها وتأملنا معها في ذلك التراث العلمي المتخصص الذي تركه علماء المسلمين في مجال مقارنة الأديان تيقنا أن مقارنة الأديان علم إسلامي أصيل تنبثق أصوله من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتنتشر فروعه على طول تاريخ الفكر الإسلامي، وله مناهجه العلمية، ومسالكه الموضوعية.

لكن هذا ينبغي ألا يصرفنا عن حقيقة مهمة وهي أن المناهج في العصر الحديث قد تطورت وتقدمت عما كانت عليه من قبل، وقد يكون المنهج في القديم والحديث واحدًا، لكن وسائل استخدامه على الأقل تطورت تطورًا كبيرًا، بالإضافة إلى ظهور مناهج جديدة لم تكن معروفة لمن سبق عصرنا. فإذا كان الواجب يقتضي منا أن نعمل على إحياء هذا العلم بإحياء تراثه وإظهاره والتأريخ له ولمناهجه، ثم مواصلة السير على هداه إحقاقًا للحق، وخدمة للعلم وقيامًا بواجب الدعوة والتزاما بحق الإنسانية علينا فإنه يستلزم منا كذلك أن نفيد مما جد في الميدان. واستحدث في المجال حتى ننفع عصرنا، ونكون ممن يسمع كلامه، ويحترم رأيه، ويؤخذ بعين الجد مذهبه.

والله الموفق إلى سواء السبيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

أولًا: باللغة العربية:

١ـ ابن حزم (أبو محمد) الفصل في الملل والأهواء والنحل (دار المعرفة بيروت ط ثانية ١٣٩٥هـ).

٢ـ ابن خلدون المقدمة (ط إيران).

٣ـ ابن النديم الفهرست (ط إيران ١٣٩١/ ١٩٧١).

٤ـ أبو الفتوح محمد التوانس «البيروني» (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة ـ ١٣٨٦/ ١٩٦٧).

٥ـ أحمد بن حنبل «المسند».

٦ـ أحمد عبد الحميد غراب «مقدمة تحقيقه لكتاب الإعلام بمناقب الإسلام» (ط أولى ١٤٠٨/ ١٩٨٨ دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام ـ الرياض).

٧ـ البيروني (أبو ريحان) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد ـ الدكن الهند ١٣٧٧/ ١٩٥٧).

٨ـ البيضاوي (ناصر الدين) «التفسير» مع حاشية الشيخ زاده (طبعة مصورة على طبعة المكتبة الإسلامية تركيا).

٩ـ البوطي (محمد سعيد رمضان) كبرى اليقينيات الكونية (دار الفكر دمشق ـ ١٩٨٩).

١٠ـ الجرجاني (السيد الشريف علي) الرسالة الشريفية مع شرح عبد الرشيد الجونجوري (مطبعة حجازي ـ القاهرة ١٩٤٩).

١١ـ جلال محمد موسى: منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية (دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ط أولى ١٩٧٢).

١٢ـ الراغب الأصفهاني المفردات في غريب القرآن (تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني ـ دار المعرفة ـ بيروت).

١٣ـ العامري «الأمد على الأبد» تحقيق أي . ك. روشن (بيروت ط أولى دار الكندي ١٣٩٩/ ١٩٧٦).

١٤ـ عبد العزيز حلمي مقدمته الدراسية لكتاب «الرد الجميل» للغزالي (نشرة مجمع البحوث الإسلامي القاهرة ١٣٩٣/ ١٩٧٣).

١٥ـ عضد الدين الإيجي: «المواقف» مع شرح الجرجاني (منشورات الشريف الرضي ـ مصورة على طبعة السعادة ١٩٠٧).

١٦ـ محمد عبد الله الشرقاوي منهج نقد النص بين ابن حزم واسبينوزا (مطبعة المدينة ـ القاهرة ١٩٩٣).

١٧ـ محمد محمد حسانين «مقدمة التحقيق لكتاب» الرد على النصارى لأبي البقاء صالح الجعفري (مطبعة وهبة ط أولى ١٤٠٩/ ١٩٨٨ القاهرة).

١٨ـ محمود حماية «ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان». (دار المعارف ط أولى ١٩٨٣).

١٩ـ محيى الدين شيخ زادة حاشية على تفسير البيضاوي (مصورة على طبعة المكتبة الإسلامية ـ تركيا).

ثانيا: باللغة الانجليزية:

1- AL – Piruni – Commemorative. Volume (Editor. Hakim Muhammad said) Ministry of Education. Government of Pakistan.
2-Comparative Religion -: A History, E. J. Sharpe London (1975).
3- Dialogue and proclamation pontifical Council for Inter Re ligios Dialogue – Vatican City, Pentecost- 1991).
4- Discovering Islam – Akbar S . Ahmad Lodon -1988.
5- Encyclopedia of Religion.
6-Hindu Muslim Cultural Relation, F. Mujtabbai.(Indai- 1978).
7- History of Muslim philosophy . edited: M.M. sharif, Karachi- 1983.
8- Islam and Christianity in the Modern World, DR. F. R. Ansare W. F. I. M. – K arachi 2nd Edition -1976).
9- Islam and other faiths Ismail R. Farooqi. In the Challenge of Islam (Ed. Altaf Gauhar London -1978).
10- meaning and truths in religion, W.A. Charistain (Princeton university press – 1964).
11- philosophy of religion, By John hick (Fifth Indian Edition – 1988).
12- Religions of Man, Huston smith (first perennial library Edtion – 1965)
13- Sceince and civilization in Islam S.H Nasr suhail Academy – lahor znd Edition- 1987
14- Sceince of religion and the sociology of Knowledge: Ninian Smart, (pricneton University press)-1977
15- the chronology of ancient Nations (Al – Athar Al – Bakiya of Albiruni).
Translated and edited, With Notes and Index by, DR. C. Edward Sachau. (London – 1879).
16- The comparative Study of religions (Edited With and Intro duction by Joseph .M. kitagrwa – Colombia university press - 1985).
17- Towards World Community. (Edited Stanley J. Samartha Geneva – WCC 1975.

المقالة الثالثة

الاتجاه الظاهراتي في دراسة الأديان في الغرب

رؤية نقدية

ملخص

يحاول البحث أن يحلل مفهوم «الظاهراتية» في مجال دراسة الأديان في الغرب وهو يتتبع نشأة هذا الاتجاه وتطوره على أيدي علماء الغرب، ويحلل البحث خصائص هذا الاتجاه من خلال مقارنته بالاتجاهات الأخرى السائدة في المجال، ويقدم نظرة نقدية لمواقف بعض علماء الغرب من هذا الاتجاه.

ويؤكد البحث تورية هذا الاتجاه في أصل نشأته وظهوره لتصحيح مسار الاتجاه التاريخي وتفادي أخطائه، لكن هذا الاتجاه- فيما يرى الباحث- لم ينجح في كونه الوسيلة الكفيلة بمساعدة الباحثين على فهم حقيقة الدين لأسباب ذاتية، بل شوه الدين وساهم في تضييع حقيقته بقصد أو بدون قصد إلى حد كبير.

ويقوم البحث بتحليل نقدي لكتاب آن ماری شيمل: «الكشف عن آيات الله: ورؤية ظاهراتيه للإسلام» ليؤكد من خلاله عجز الاتجاه الظاهراتي وافتقاره إلى معايير علمية صحيحة يبنى عليها نشاطه حتى في تصنيفه للظواهر الدينية.

مدخل:

لا تزال قضية المنهج هي القضية الكبرى التي ينبغي أن تنصرف إليها اهتمامات الباحثين والدارسين في العالم الإسلامي المعاصر، وليس بخافٍ على أحد أن المشاكل الفكرية التي تموج بها أرجاء العالم الإسلامي اليوم وتشغل جانبًا كبيرًا من جهود العلماء والباحثين إنما هي مشاكل تتعلق بالمنهج الذي نفهم به الإسلام والذي ينبغي أن يحدد لنا مواقفنا من مختلف القضايا التي تواجهنا من الداخل والخارج.

وقد كتب الله هذه الأمة أن تكون الأمة المجاهدة وبالتالي الأمة الموجهة والقائدة، لأنها أمة القرآن الذي يهدي للتي هي أقوم ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩]، إنها أمة في حالة جهاد دائم لفهم هذه الهداية القرآنية وتطبيقها في نفسها من ناحية ولتوصيلها إلى الأمم من ناحية أخرى. إن تطورات الحياة ومستجداتها تفرض على الإنسان أمورًا وتعرضه لمواقف قد لا يجد فيما سلف من أيامه أو من تجارب أسلافه مثيلًا لها، لكنه لن يدخر وسعًا في الاجتهاد في سبيل فهم جيد لطبيعة تلك الأمور وأبعاد تلك المواقف ثم تحديد موقفه من كل ذلك. وهذه مسئولية حمَّلها القرآن الكريم الإنسان المسلم مقدمًا له الأصول الكلية والمبادئ الثابتة التي يتحرك في إطارها ولا يتعداها.

والاجتهاد الذي تفرضه المستجدات في الحياة الإنسانية على الإنسان المسلم من أعلى صور الجهاد؛ لأنه يفتح أمامه سبيل الاهتداء إلى المنهج الأقوم ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وبهذه المجاهدة يستقيم المسلم في حركته الفكرية، ويحافظ على وحدة أمته في المنطلق والمنهج، ويصل إلى الهدف المنشود بدون أن تنحرف به السبل، وتميل به عن الصراط المستقيم، ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١].

والذي يلاحظ حركة الفكر في عالمنا الإسلامي المعاصر يجد أن هذا الفكر في معظم جوانب نشاطه غير منتج، وإذا كان الفكر كما عرفه علماء المنطق: ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى مجهول، فهذا يعني أن غياب الإنتاج الموصل إلى نتائج جيدة وجديدة يشير إلى غياب الفكر بالمعنى الصحيح، وأخطر من هذا أن ما يسمى بالفكر في عالمنا الإسلامي المعاصر فكر مقلد في أغلبه، ومن المستغرب أن يظهر هذا التقليد أكثر في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تمثل ذاتية الأمة وتعبر - أو ينبغي أن تعبر - عن مواقفها الخاصة.

ومن الميادين التي تظهر فيها آثار هذا التقليد، وتتجلى فيها مظاهر هذه التبعية ميدان علم الأديان وجانبه المنهجي على وجه الخصوص، فقد غزت الاتجاهات الغربية ومناهجها في دراسة الأديان العالم الإسلامي حتى أصبحت «علمية» الكتابة في هذا المجال مرهونة بالالتزام بتلك المناهج وباتباع تلك الاتجاهات التي لم تحدد تحديدًا علميًّا دقيقًا حتى في بلاد الغرب، ولا تزال موضع مناقشات ومحاورات في ندوات علمية ومؤتمرات دولية وفي أروقة الجامعات والمعاهد العليا في تلك البلاد.

أليس من الأحرى إذن أن تتجه اهتماماتنا نحو هذه المناهج والاتجاهات تحللها وتقومها، وترى أبعادها المختلفة في خيرها وشرها، وتفحص آفاقها وآثارها في إيجابياتها وسلبياتها ثم تقرر موقفها منها؟ أي قيمة لأمة تفكر بمناهج غيرها من الأمم حتى فيما يخص ذاتياتها، وتستعير اتجاهات غيرها وهي تتعارض مع أسس حضارتها ومبادئ عقائدها وأصول تقاليدها؟!

إن الذي يتابع تطورات الفكر الديني في الغرب الحديث وحركة الدراسة العلمية للأديان (١) فيه يجد أن هناك اتجاهات كثيرة في دراسة الأديان، وزوايا نظر مختلفة في التعامل معها، ومناهج متعددة في تحليلها وفهمها. ويمكننا أن نحصرها تقريبيًّا في الاتجاهات التالية(٢):

---

(١) هذه في الحقيقة إحدى التسميات التي اقترحت لمقارنة الأديان في الغرب، خروجًا من مشكلة التحديدات الضيقة التي تثيرها التسميات المختلفة مثل مقارنة الأديان أو تاريخ الأديان. والاسم الذي أطلقه «ماكس ميولر» لهذا النشاط هو «علم الأديان» وأول من استخدمه في الحقيقة عالم فرنسي يدعى **Iabbe prosper Burnowf** وبعده بقليل نراه عند فرنسي آخر: **Emile Burnowf** وإن كانت الكلمة لم تحظ بالقبول العام الذي حظيت به فيما بعد على يد «ماكس ميولر»

(٢) استثنينا الاتجاه اللاهوتي، على الرغم من بروزه خارج دائرة الكنيسة وفي أروقة الجامعات الأوربية وعلى أيدي علماء أكاديميين لكونه اتجاهًا له توجهه الديني الخاص، ويختلف في منطلقاته وأهدافه عن الاتجاهات الأخرى التي وصفت «بالعلمية».

=

التاريخي

الاجتماعي

النفسي

الفلسفي

الظاهراتي

وكل اتجاه من هذه الاتجاهات له ـ كما هو المفترض ـ طبيعته ورؤيته ووسائله الخاصة به مما يميزه عن غيره، كما أن لكل واحد منها هدفه أو أهدافه التي يسعى لتحقيقها، وإن كانت جميعًا توصف بالعلمية على الرغم من أن مميزاتها ومشخصاتها لا تتضح للقارئ إلا بصعوبة ومعاناة كبيرة.

وهذه الاتجاهات الخمسة أصبحت اليوم في الحقيقة علومًا مستقلة لكل واحد منها رجاله وكتبه، وتعد أطرها هي الأطر العلمية المقبولة لدراسة الأديان.

وهدفنا في هذا البحث هو النظر في الاتجاه الظاهراتي والتعرف على طبيعته وأبعاده ومقاصده ليتسنى لنا تقويمه بعد ذلك، لكننا قبل أن نفعل ذلك سنقدم نبذة موجزة لحركة الدراسة العلمية للأديان في الغرب التي تمثل فيما نرى تمهيدًا ضروريًّا ومدخلًا مهمًّا للحديث عن الاتجاه الظاهراتي.

لقد اتسم النشاط في حقل «علم الأديان» في بداية الأمر بمحاولات العلماء جمع المادة العلمية التي يمكن الحصول عليها من الأديان المختلفة التي يجدون

=

لقد استنكر الكثيرون من علماء الأديان في الغرب الخلط بين علم اللاهوت وعلم مقارنة الأديان وطالبوا بالمحافظة على الروح العلمية الصرفة للمقارنة بتجنب التوجهات اللاهوتية فيها. فقد صرح Ninian Smart على سبيل المثال بأن على من يريد العمل في الاتجاه اللاهوتي أن ينسى مقارنة الأديان انظر في هذا:

Ninian Smart "Concept and Empathy" (cd; Donald Wiebe: Macmilan 1986) pp 176

طريقة للوصول إليها، والقيام بدراستها، والاجتهاد في فهمها بمساعدة علم اللغات وعلم الأساطير، ولم يستمر هذا التوجه طويلًا؛ إذ سرعان ما تلقف الأمر المنهج التاريخي الذي يمكن أن يعد أبرز منهج استخدم في المجال، والمنهج التاريخي الذي يحاول أن يتتبع مسيرة الأديان في تاريخها الطويل محللًا ومعللًا كان بحكم ظروف نشأته والجو الفكري الغربي في وقته قد ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالمنظور التطوري الذي اكتسح جميع فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية بعد أن أخرج من مجاله الطبيعي الذي ظهر فيه، وقد أدى هذا بالعلماء إلى النظر إلى الأديان على أنها حلقة في التطور الطبيعي للحياة الإنسانية، فانصرفت - تبعًا لذلك - اهتمامات العلماء والباحثين في علم الأديان إلى قضية عدُّوها أساسية في بحوثهم، ألا وهي قضية نشأة الأديان[1]. وتمت الاستعانة بعلوم اللغة والآثار والحفريات وعلم الإنسان، وظهر في الأفق كذلك علم النفس وعلم الاجتماع بتحديداتها المنهجية، وسُخِّرت جميعًا لتساعد على إيجاد إجابات علمية للأسئلة المتعلقة بنشأة الدين؛ فكان من الطبيعي بعد أن افترض العلماء نشأة طبيعية للأديان - على خلاف ما تقول به الأديان - أن تتوجه بحوثهم نحو الأديان البدائية وتنصرف اهتماماتهم إلى الثقافات القديمة وكذلك نحو المظاهر السحرية والدجلية في الحضارات الإنسانية، وكانت حصيلة كل ذلك تلك النظريات التي ظهرت مثل نظريات «تايلور» و«فريزر» و«سبنسر» و«دوركايم» وغيرهم وأصبحت اليوم - على الرغم من اتساع المعرفة الإنسانية وانتشار أفاقها وتحدد حدودها وضوابطها إلى حد ما - نظريات على لسان كل متحدث بدون سؤال عن سندها العلمي وقوامها العقلي وبراهينها العلمية، وربما يضاف إلى هذا ولع

(١) انظر الفصل الأول من - E. O. James : "Comparative Religion" An Introductory and Historical Study. (University paper backs. London. New York 1961).

العلماء بالكشف عن المتوازيات في الأديان المختلفة، ذلك الولع الذي أدى بهم - كما يقول «يوخيم واخ»- إلى أن يتصوروا خطأ أن كثيرًا من الظواهر الدينية في الأديان المختلفة متشابهة لأنهم لم يدركوا الفروق الدقيقة بينها [١].

وعلى الرغم من ابتهاج العلماء باكتشافاتهم «العلمية» وتزايد معرفتهم المستمر بالأديان المختلفة بقيت الأديان غير مفهومة، وظلت حقائقها غير معلومة، وتفسيرات العلماء لطبيعتها وعملها غير مرضية الأمر الذي أشعر بعض العلماء بحاجة ملحة إلى منهج جديد يترك المتدين يعبر عن نفسه وعن عقيدته بحرية ويترك الظواهر الدينية تتحدث بنفسها مما يمكن أن يساعد على التوصل إلى فهم جيد لحقيقة الدين ودوره في حياة الإنسان، وهنا ظهر نفر من العلماء في هولندا والبلاد الإسكندنافية يبحثون في إمكان استغلال منهج كان معروفًا من قبل باسم «المنهج الظاهراتي»[٢].

يقول : **Richard C. Martin** [٣]

لقد تطورت دراسة الأديان حتى بداية القرن العشرين على أيدي المتخصصين من المؤرخين وعلماء اللغات وعلماء الإنسان وعلماء الآثار الذين تركزت أعمالهم الفردية على مظاهر معينة لثقافات محددة. والذين أرادوا أن يجمعوا النتائج لأجل التركيز على دراسة الدين - كدين - اعتمدوا على مناهج الجمع والمقارنة ليتعرفوا على التطور الطبيعي للدين منذ فجر التاريخ، وقد كانت الحرب العالمية الأولى من أهم الأحداث التي أثرت تأثيرًا شخصيًّا في كثير من العلماء الذين كانوا مشتغلين بدراسة الأديان، واهتزت بشدة فكرة التطور الثقافي ومفهوم

---

(١) see. Joachim Wach: " The Comparative study of Religion" (edited with an introduction by Joseph M. kitagawa). Columbia University press. New York and London. 1950 p4.

(٢) See: E J. Sharpe " Compatative Religion: A History " (New York – 1975) p220.

(٣) أستاذ كرسي الدراسات الدينية في جامعة ولاية أريزونا الأمريكية.

التقدم الإنساني اللازم لها. ونتج عن هذا إحساس شديد بوجوب إيجاد مناظير تسمح للتعبيرات المعتمدة "authentic expression"للأديان الأخرى لتعبر عن نفسها تعبيرًا صحيحًا بدون فرض قيم الدارس الذاتية عليها، وكان المطلوب هو تقويم موضوعي لدور الدين في حياة الإنسان، ففي هولندا والدول الإسكندنافية ظهرت المدرسة المعروفة بالدين الظاهراتي أو علم الدين الظاهراتي(١)، ويعني هذا أن الظاهراتية اتجاه جديد ظهر بعد الحرب العالمية الأولى وبالتحديد في هولندا والبلاد الإسكندنافية، وإنه ظهر تصحيحًا لمسار الدراسات الخاصة بالأديان، وثورة على المناهج المتبعة فيها وبخاصة المنهج التاريخي التطوري، وهدفه دراسة الأديان من خلال ما تعبر به عن نفسها بعيدًا عن الافتراضات المسبقة من جانب الباحث أو تطبيق مسلمات خارجية غريبة عن الأديان موضوع الدراسة، وأن تقيِّم بطريقة موضوعية دور الدين في حياة الإنسان.

ومع أن ظروف نشأة هذا الاتجاه الظاهراتي واضحة من هذا الذي ذكره **Richard C. Martin**، وكذلك أهدافه ومقاصده، فإن تحديد مفهوم هذا الاتجاه - إذا أردنا الدقة - ليس بالأمر السهل وبخاصة إذا استقرأنا ما يقوله علماء هذا الاتجاه، إن الحصول على إجابة محددة واحدة لماهية الاتجاه الظاهراتي يبدو صعبًا في الحقيقة نتيجة الاختلافات الكثيرة التي نجدها عند ممثليه وأبرز رواده.

ومما يلاحظ على نتائج الفكر الغربي الحديث في معظم مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية - التي يزعم إخضاعها جميعًا للمنهج التجريبي إرضاءً لروح العصر ورغبة في إبرازها كعلوم تجريبية غير قائمة على الفروض الميتافيزيقية أو المسلمات الفلسفية أو المبادئ الدينية - أنها لم تعرف ما عرفه

---

(١) Richard C Martin "Islam and Religious Studies "In" Approaches to Islam in Religious Studies" (ed: R. C. Martin: The University of Arizona press – 1985) p. 6 – 7.

المسلمون - واليونانيون قبلهم - بالتعريف الجامع المانع، ومن الصعب أن تستثني من هذه الملاحظة علمًا من العلوم التي تنتمي إلى مجموعة ما يسمى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية على وجه الخصوص، فعلم النفس الحديث على سبيل المثال لماهيته وهدفه ووظيفته، إنما الذي نراه في كتب علم النفس - بعد سوق عدة تعريفات أو محاولات تعريفية - هو التصريح بأن أفضل شيء لمعرفة ماهية علم النفس هو النظر فيما يكتبه علماء النفس وفيما ينجزونه وبالتالي يترك المؤلفون في هذا العلم قراءهم يستنبطون تعريف العلم بعد انتهائهم من عرض مباحثه ما يسمى بعلم النفس وتحليل ما يقرءون، وهذا الذي نقوله عن علم النفس صحيح إلى حد كبير فيما يتعلق بكثير من العلوم والمباحث في مجال «علم الأديان» إذ من الصعب جدًّا أن نظفر بتعريف محدد لأي منهج أو اتجاه أو علم في هذا المجال يميزه عن غيره بطريقة موضوعية.

ولعل أقرب مثال على ذلك هو ما نحن بصدده: الاتجاه الظاهراتي أو علم الدين الظاهراتي.

لقد اختلف علماء الأديان في الغرب حول ماهية هذا الاتجاه واجتهدوا كثيرًا في تحديده وتعريفه كما اختلفوا فيما بينهم في فهم طبيعة عمله ورسم مجاله، الأمر الذي يجعلنا نحذر أي تسرع في تعريفه أو أي إقدام غير واع في تحديده. وخاصة عندما نجد واحدًا مثل «دوجلاس ألن» **Douglas Allen** كاتب مقالة: «الدين الظاهراتي» في دائرة معارف الأديان يقول في خاتمة مقاله: «إنه على الرغم من بروز الدين الظاهراتي كحقل علمي كبير وكاتجاه ذي تأثير خطير في مجال دراسة الدين في القرن العشرين فإن كتابة ورقة حوله تواجهها صعوبات كبيرة. لقد أصبح المصطلح مشهورًا واستغله كثير من العلماء الذين لا يجمعهم - إن كان

هناك أصلًا ما يجمعهم - إلا القليل[1]. بل لقد قالت أرسلاكنج **Ursula king** أستاذة الأديان في جامعة «ليدز» بأن مفهوم الظاهراتية يتعدد بتعدد الظاهراتيين أنفسهم[2].

واختلاف الباحثين حول الاتجاه الظاهراتي وصلته بالاتجاه التاريخي، وتساؤلهم إن كانا مستقلين أو مترادفين أو متداخلين، والمناقشات المستمرة حول هذا التساؤل تكفي لإبراز صعوبة اكتناه طبيعة هذا الاتجاه. لقد أصدر **Joseph Dabrey Bettis** كتابًا بعنوان: «علم الدين الظاهراتي» مع عنوان فرعي يقول: ثمانية أوصاف حديثة للحقيقة الدينية والكتاب[3] يقع في عشرة فصول مكتملة أخذت من أعمال عشرة من كبار علماء الأديان ومعظمهم من الظاهراتيين، وصنفت تلك البحوث العشرة تحت أربعة عناوين تمثل فصول الكتاب الأربعة وهي: «المنهج الظاهراتي ودراسة الدين»، ثم «هدف الدين»: دراسة أنطولوجية، ثم «الذات في الدين» نظرة سيكولوجية، ثم «العلاقة بين الذات والموضوع»: دراسة جدلية، ومن الصعب جدًّا إن لم يكن من المستحيل أن يخرج القارئ لهذا الكتاب - وهو يقع في خمس وأربعين ومائتي صفحة - بمفهوم واضح محدد للمنهج الظاهراتي، وهو أمر قد لاحظه قبلي «شارب» أيضًا في الفصل الخاص بعلم الدين الظاهراتي من كتابه: تاريخ مقارنة الأديان.

---

(١) Douglas Allen: "phenomenology of Religion" Art in Encyclopedia of Religion ed. By Mercia Eliade (New York. 1987)

(٢) Ursula King "Historical and phenomenological approaches" in Contemporary Approaches to the Study of Religion (ed; Frank Whaling; Mutan publishers : Berlin –New York – Amsterdam – 1983) p. 40 .

(٣) See: Joseph Dabrey Bettis (ed;) phenomenology of Religion: "Eight Modern Descriptions of the Assence of Religion (Harper Forum Books – 1969).

ومن هنا أرى أن من الأفضل متابعة هذا المصطلح «الظاهراتية» في نشأته وتطوره على يد العلماء الذين تعاقبوا في المجال إذا أردنا أن نكشف عن مفهومه بصورة دقيقة ونقرب إلى ذهن القارئ طبيعته وأبعاده بطريقة واضحة.

علم الظواهر أو الظاهراتية كمصطلح ومذهب:

إن «الظاهراتية» كمصطلح علمي ظهر في مجال الفكر الفلسفي قبل أن يظهر في مجال الفكر الديني الغربي الحديث، إننا نجد جذور هذا المصطلح في الفكر الفلسفي اليوناني وبخاصة في فلسفة «أفلاطون» من خلال نظريته في الكون ونظريته في المعرفة، ويمكن أن نجد تلك الجذور أيضًا في نظرية الوهم أو «المايا» الهندية القديمة، بل نجدها في الفكر الصوفي وبخاصة في فكر محيي الدين بن عربي. وكل من تعرض لقضية حقائق الأشياء أو اهتم ببيان حدود العقل البشري في المعرفة نجد في تراثه الفكري جذور هذا المصطلح لكننا لن نذهب إلى الماضي السحيق للتنقيب عن جذور هذا المصطلح ومفهومه، إنما نبدأ بصورة مباشرة بالعصر الحديث.فـ «كانت» **Kant**، - أحد أعظم الفلاسفة في التاريخ الفلسفي الغربي وأشهرهم في العصر الحديث - كان مهتمًا ببيان حدود العقل، فهو قد فرق في نظريته في المعرفة التي عرفت بالنظرية النقدية - كما هو معلوم لدى كل طلاب الفلسفة - بين الشيء في ذاته (الشيء في حقيقته) والشيء كما يبدو لنا (الشيء في ظاهره)، ومع أن هذه التفرقة بين الحقيقة وظواهرها تفرقة طبيعية موجودة كما قلنا في تاريخ الفكر الفلسفي وفي تاريخ الفكر الصوفي فإن الفكر الغربي الحديث يعد الجديد هنا عند «كانت»، لفظ «الظاهرة» أو «الظواهر» في مقابلة «الحقيقة» أو «الحقائق» التي تكمن وراءها والتي لا يمكن إدراكها [1]

---

(١) see: James K Feibleman: Understanding philosophy (London 1973) p: 140.
also "Bertrand Russel" History of Western philosophy (London – 1946) 728-740

لكن المصطلح - الظاهراتية - بصورة محددة ارتبط أكثر بفيلسوف ألماني آخر في القرن التاسع عشر هو «هيجل» الذي احتار الناس في فهم فلسفته وفكره إلى حد أن أحد مؤرخي الفلسفة نقل تعليقًا لأحد زملائه حول فلسفة هيجل فقال: «إذا أردت أن تفهم فلسفة هيجل فينبغي أن تكون قد فهمتها من قبل»(١). فهيجل في كتابه **"The phenomenology of the Spirit"** الذي نشره في عام ١٨٠٧ اهتم بنفس قضية الحقيقة والظواهر التي أشار إليها «كانت» قبله. وخلاصة ما ذهب إليه هيجل هو أن الحقيقة يمكن أن تدرك من خلال مظاهرها المختلفة. وعرَّف علم الظاهرات أو علم الظواهر بأنه العلم الذي يُمَكِّن العقل من معرفة تطور الروح وإدراك حقيقتها في ذاتها من خلال دراسة مظاهرها وتجسداتها (٢)، وإذا عرفنا أن من بين أهم أهداف هيجل البحث عن الوحدة وراء الكثرة والتوصل إلى فهم الحقيقة الواحدة للدين وراء مظاهره المتعددة (٣) فإننا نستطيع أن ندرك أن المصطلح قد ظهر بصورة محددة علميًّا عند «هيجل». ومع ذلك لم يصبح هذا المصطلح - على الرغم من الوضوح والتحديد اللذين ظهر بهما عند «هيجل» - خطًّا فلسفيًّا متميزًا، ولم يجد هيجل من يتابعه في نظرته المحددة هذه.

لكن، ظهر هناك بعض الفلاسفة في القرن التاسع عشر بعد هيجل استخدموا المصطلح لا بنفس المفهوم الذي وجد عند هيجل إنما للإشارة إلى دراسة وصفية لموضوع معين أو ظاهرة حقيقية معينة كما هو عند وليم هاملتون **William Hamilton** كما بدا من محاضرته عن الميتافيزيقيا التي نشرت عام ١٨٥٨، أو للإشارة إلى دراسة وصفية لأية ظاهرة - بغض النظر عن حقيقيتها أو وهميتها - كما هو عند الفيلسوف

---

(١) **James K Feibleman: op; cit; p148.**

(٢) **Douglas Allen: op. cit:.**

(٣) يعتبر هيجل من رواد نظرية وحدة الأديان في الفكر الفلسفي الغربي الحديث.

البراجماتي الشهير تشارلز ساندرز بيرز **Charles Sanders pierce** [(١)] لكن المصطلح قد كتب له أن يصبح أساس حركة فلسفية منذ بداية القرن العشرين على يد الفيلسوف الوجودي الشهير «هوسرل» **Edmund Husserl** الذي عبر [(٢)] عن آرائه حول هذا الموضوع في كتابيه:

١ـ **logical investigation (1901)**

٢ـ **Ideas for a pure phenomenology 1913**

وكان من أرائه فيما يذكره شارب - أن الفلسفة لابد أن تحرر نفسها من جميع المسلمات الميتافيزيقية، وأن تركز في بحث ما يواجهها على أرض الواقع، وألا تسمح لأي عامل بالتدخل في هدفها الأساسي وهو التحليل المباشر للحقائق أو البنية الأساسية للأشياء [(٣)] وهذه الأمور التي ذكرها شارب هي التي شكلت العمود الفقري لعلم الظواهر أو قل للظاهراتية التي نسبت إلى «هوسرل» وأصبحت حركة فلسفية منذ الإعلان عنها في عام ١٩١٣ في مجلة رأس تحريرها هوسرل نفسه مع ظاهراتيين مشهورين ساعدوه في إصدارها وشاطروه في أرائه وتوجهاته وتحديده لوظيفة الفلسفة وما ينبغي أن تكون عليه.

و«ظاهراتية» مدرسة هوسرل الفلسفية اتسمت بخصائص معينة لابد من الإشارة إليها بطريقة موجزة لما سنلمسه من أثر كبير لها في الظاهراتية الدينية.

الأولى: الاقتصار على الوصف والابتعاد عن إعمال النظريات الفلسفية.

---

(١) **Ibid** قارن: تحليل الدكتور زكي نجيب محمود لنظرية الاعتقاد والمعنى عند بيرز في كتابه: حياة الفكر في العالم الجديد (دار الشروق ـ ط ثانية ١٩٨٢) ص: ١٢٣ وما بعدها.

(٢) اعتمادي هنا على ما كتبه دوجلاس الن وشارب وقد سبق الإشارة إلى بحثيهما.

(٣) **See: Sharpe, op . cit; p 223-2 and also Douglas Allen; op . cit.**

الثانية: معارضة أية محاولة لتحديد الظواهر وفق مفاهيم فلسفية معينة أو اختزالها في صورة محددة.

الثالثة: الاهتمام بالنيات، وبما أن الموضوعات الخارجية انعكاسات للتصورات الداخلية فإن البحث عن النيات يوقفنا على: كيف يشكل الوعي الذاتي الظواهر.

الخاصة الرابعة: التوقف عن إصدار الأحكام واجتناب جميع أنواع التأويلات أو التقييمات

الخامسة: محاولة النفاذ إلى الحقائق التي تنبئ عنها الظواهر.

وبناء على هذه الخصائص التي اقتبسناها بإيجاز مما كتبه دوجلاس ألن في «دائرة معارف الأديان» نستطيع أن نتبين طبيعة المنهج الظاهراتي الفلسفي الذي تزعمه «هوسرل» فهو إذن رفض للمناهج الفلسفية التقليدية.

وإصرار على الابتعاد عن أصول المدارس المختلفة في الفلسفة، وإصرار كذلك على تحويل الفلسفة إلى مجال تجريبي من خلال حصر نشاطها في ظواهر الأشياء والبحث عن المعنى فيما توحي به هذه الظواهر مع الاتصاف التام بالتجرد العلمي والابتعاد الكامل عن تبني أية فكرة مسبقة في دراسة الظاهرة. وقد شاع هذا الاتجاه في الدراسات الفلسفية منذ «هوسرل» شيوعًا كبيرًا، واستهوى عددًا كبيرًا من المثقفين والأدباء، الأمر الذي جعل الميادين العلمية الأخرى تنظر في الاستفادة منه وتحاول تطبيقه في مجال بحثه، وهنا دخل المصطلح عالم «الدراسات الدينية» ليظهر ما يسمى بعلم الدين الظاهراتي أو علم ظواهر الأديان. يقول عالم الأديان الغربي الكبير يوخيم واخ **Jauchim wach** وهو يتحدث عن المدرسة الظاهراتية الفلسفية:

لقد اعتبرها مؤسسها «هوسرل» ميدانا فلسفيًّا خالصًا يهدف إلى تحديد التفسير السيكولوجي الصرف لخطوات العقل وتكملتها وشدد على هذا، لكن

سرعان ما استُخدِم هذا المنهج لإثراء ميادين الإبداع الفني والقانون والدين إلخ، وتطور هذا المنهج في مجال الأديان على أيدي ماكس شيلر، ورودلف أوتو، وجيراردس فان ليوي، وهدفه هو النظر إلى الآراء الدينية وتشريعاتها وشعائرها بإعطاء أهمية كبيرة للنوايا بدون التقيد بأية نظرية سيكولوجية أو ميتافيزيقية أو لاهوتية أو فلسفية. وهكذا توفرت تكملة ضرورية للاتجاهات النفسية والاجتماعية والتاريخية الصرفة [١] هكذا نجد أن الظاهراتية أو علم الظواهر مدرسة فلسفية تنتسب إلى هوسرل وتعمد إلى الظواهر لتدرسها وتنفذ من خلالها إلى حقائقها وبنيتها الأساسية بدون فرض أي شيء على تلك الظواهر من جانب الدارس. وأصبحت هذه المدرسة الفلسفية - كما يقول **Feibleman** إحدى المدارس الفلسفية الثلاثة التي تمتعت بنفوذ كبير في الفكر الفلسفي للقرن العشرين[٢]، وإذا أطلقت الظاهراتية انصرفت إلى هذه المدرسة الفلسفية الهوسرلية.

الظاهراتية في مجال الأديان أو علم الدين الظاهراتي:

قد اتضح مما نقلناه آنفًا عن «يوخيم واخ» أن تطبيق المنهج الظاهراتي في مجال الأديان أثر من آثار الحركة الظاهراتية التي تزعمها هوسرل، وهناك غير «واخ» كثيرون ممن يرون رأيه مثل مرسيا إلياديِ[٣] و **Richard C martin** [٤] لكن

---

(١) **Jauchim wach; op; cit p 24.**

(٢) **See: James K. Feibleman op . cite: pp 199.**
والمدرستان الأخريان في رأي هذا المؤلف هما: الوجودية والوضعية المنطقية. والغريب أن المؤلف أهمل الفلسفة الماركسية وقدم الوضعية المنطقية عليها مع أن الحقيقة أن الماركسية من حيث النفوذ تفوق كثيرًا الوضعية المنطقية ولعل السبب هو عد كثير من مؤرخي الغرب الفلسفة الماركسية غير معبرة عن الروح الغربية أعني بها أوربا الغربية و أمريكا. أو لعل المعيار كان هو النفوذ الذي تتمتع به المدرسة في أوربا الغربية وأمريكا.

(٣) انظر: مرسيا إلياديِ: تاريخ الأديان من ١٩١٢ إلى أيامنا هذه ترجمة حسن قبيسي (مجلة الفكر العربي عدد ٤٦، السنة الثامنة ـ يونيو ١٩٨٧) ص: ٣٣٢ـ ٣٥١.

(٤) **Richard C Martin; op. cit. pp. 7-9.**

مؤرخي علم الدين الظاهراتي يذهبون إلى أن هذا الاتجاه في دراسة الأديان قد وجد قبل حركة هوسرل الظاهراتية الفلسفية، وليس بين هذين الاتجاهين تناقض فيما يبدو، إذ إن الذين تحدثوا عن أسبقية الاتجاه على هوسرل نظروا إلى ظهور المصطلح واستخدام هذا المنهج وإن لم تكن هناك ضوابط محددة ومعايير معينة لتطبيقه ولم يصبح منهجًا عامًّا معترفًا به. أما الذين ربطوه بهوسرل نظروا إليه على أنه اتجاه علمي مستقل ومنهج متفرد له ضوابطه المحددة وأهدافه الواضحة ومعاييره لدى مُطَبِّقيه في مجال الأديان، وإن أخذوا عن هوسرل بعضًا من أهم أسسه. لكننا مع ذلك نمضي مع مؤرخي الأديان وأعلام الدين الظاهراتي لنتتبع ظهور هذا الاتجاه لديهم وتطور مفهومه عندهم.

يرى «جيراردس فان ليوي» - وهو من أبرز وجوه علم الدين الظاهراتي، وسنتحدث عنه بعد قليل ـ أن هذا العلم قد وجد منذ عام ستة وثمانمائة وألف عندما أصدر الفيلسوف الألماني «هيجل» كتابه: **The phenomenology of the Spirit** وإن لم يظهر تعبير علم الدين الظاهراتي. ويعترف في نفس الوقت بأن هذا الاتجاه لم يحدد تحديدًا واضحًا في مجال الأديان إلا على يد العالم السويدي ناتانسودربيلوم **Natan soderblom.** [1] والحقيقة أنه كان هناك- كما يذكر

---

(١) عالم سويدي عاش بين (١٨٦٦ـ ١٩٣١) استخدم فكرة «المقدس» والمدنس **Holy and profane** في مجال دراسة الأديان قبل «أوتو» **Otto** الذي ارتبطت به هذه الفكرة. حصل على الدكتوراه عام ١٩١٥ برسالة عنوانها الأخرويات في المزدكية أشرف على تحرير ترجمة سويدية للنصوص الدينية في ثلاث مجلدات في عام ١٩٠٧. عمل أستاذ تاريخ الأديان في جامعة **Leipzig**، وعين في ١٩١٤ أسقفًا في الكنيسة اللوترية في السويد، وحصل على جائزة نوبل للسلام عام ١٩٣٠ وله في اللغة الإنجليزية: مقالة عن القداسة في دائرة معارف الدين والأخلاق وكتاب: طبيعة الوحي.
The Living God: Basal Forms of personal - Religion (1933) &The Nature of Revelation(1932) .

شارب [1] - علماء كثيرون في أواخر القرن الثامن عشر اهتموا بتصنيف الظواهر الدينية في محاولة لفهم الحقائق التي توجد وراءها، إلا أنه صار من المتفق عليه اليوم أن العالم الهولندي [2] P. D. Chante Pie de la Saussaye هو الذي استخدم مصطلح «علم الدين الظاهراتي» لأول مرة في كتاب نشره عام ١٨٨٧ بعنوان: **"Hand book of the History of Religion"**، لقد استخدم

La Saussaye هذا المصطلح لوصف المحاولات التي تهدف الكشف عن معنى الظواهر الدينية وحقيقها، ولتصنيف هذه الظواهر بدون التقيد بالزمان والمكان[3]، وربما لهذا السبب عده بعض الناس مؤسس علم الدين الظاهراتي على أنه نشاط علمي مستقل[4]، لكن ما ذكرته **Ursula king** عن مفهوم الظاهراتية عند

La Saussaye من أنه كشف لمعاني وحقائق الظواهر الدينية بالإضافة إلى تصنيف هذه الظواهر لم يحظ بتأييد الكثيرين، بتعبير آخر لم يجد الكثيرون في مفهومه إلا دراسة وصفية صرفة تنحصر في جمع المعلومات الخاصة بالظواهر الدينية وتصنيفها بدون محاولة الكشف عن المعنى والحقائق، ذلك الكشف الذي صار العمود الفقري لعلم الدين الظاهراتي فيما بعد على يد جيراردس فان ليوي [5] ولعل ما يقوله شارب في تقييمه لمحاولات **La Saussaye**

---

(١) See Sharpe: op . cit 221-222

(٢) peirre Danial Chantepie De La Saussaye ح (١٨٤٨ـ ١٩٢٠) حصل على الدكتوراه ١٨٧١، أستاذ تاريخ الأديان في جامعة أمستردام وعمل أستاذًا في قسم اللاهوت في جامعة «ليدن» وكان من البارزين في الكنيسة الإصلاحية الهولندية.

(٣) See: Ibid: 222 also, Ursula King , op , cit, 39

(٤) See: Ursula king , Ibid. 39

(٥) وهذا ما جعل العلماء يقسمون علم الدين الظاهراتي إلى علم الدين الظاهراتي التجريبي، وهو ما يمثله La Saussaye وغيره ممن ظهر في المجال في وقته، وإلى علم الدين الظاهراتي الكلاسيكي =

يعبر عن هذا الاتجاه الغالب لدى الباحثين الغربيين، يقول شارب: على الرغم من أنه قدم المصطلح إلا أنه لم يقدم أي تبرير فلسفي لاستخدامه غير ملاحظته العامة بأن مهمة علم الأديان هي البحث عن حقيقة الدين ومظاهره المحسوسة التجريبية. وهو يذكر أن علم الدين الظاهراتي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم النفس ما دام يتعامل مع حقائق الوعي الإنساني، لكنه لا يعطي - ولا ينوي أن يعطي - في أي مكان من كتاباته الانطباع بأنه يقدم منهجًا علميًّا جديدًا، وكل ما يقوم به هو أنه يورد مجموعات الظواهر الدينية: أهداف العبادة وعبادة الأصنام والأحجار والأشجار والحيوانات المقدسة، وعبادة الطبيعة وعبادة الإنسان والآلهة والسحر والتأليه والقربان والصلاة والأماكن المقدسة والشخصيات المقدسة والزمان المقدس والمجتمع، والكتب والنظريات والأساطير والمذاهب والفلسفات والأخلاق والفن يوردها مجتمعة. وظاهر أن علم الدين الظاهراتي في شكله (١) الأول قصد به أن يكون مجرد نظير تنظيمي لتاريخ الأديان ومنهجًا ابتدائيًّا لمقارنة شاملة للعناصر المكونة للعقائد والشعائر الدينية (٢).

ولعل من المفيد هنا أن أسوق شيئًا مما ذكره **la Saussaye** حول علم الدين الظاهراتي في الطبعة الأولى لكتابه: **Manual of the Science of Religion (1891)**

=

وهو ما يمثله جيراردس فان ليوي ومن جاء بعده، وهنا في هذه المرحلة التالية تأثر الظاهراتي بظاهراتية هوسرل وإن جاء تطوره مستقلًّا عن الظاهراتية الفلسفية، أو المنهج الظاهراتي في العلوم الاجتماعية.

see Ursula King, op, cit: 39 and also E. J. Sharpe , op. cit. p. 222

(١) وهو الذي يمثله علم الدين الظاهراتي التجريبي الذي أشرنا إليه في الهامش السابق في مقابلة علم الدين الظاهراتي الكلاسيكي.

(٢) **Sharpe: op; cit; 222-223**

حيث يقول[1]: إن علم الدين الظاهراتي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم النفس من حيث إنه يتعامل مع حقائق الوعي الإنساني، وحتى الأشكال الخارجية للدين لا يمكن تفسيرها إلا من خلال الخطوات الداخلية، بمعنى أن الأعمال والأفكار والمشاعر الدينية لا يمكن تمييزها عن مثيلاتها غير الدينية بأية علامة خارجية، إنما يمكن ذلك فقط من خلال العلامة الباطنية. وينبغي أن نترك مسألة التحديد الدقيق لخصائص الظاهرة الدينية للفلسفة ونحصر أعمالنا في تصنيف أهم المعلومات التاريخية والأنثروبولوجية الوصفية المتعلقة بظواهر الأديان [2]، إذا تأملنا في هذا الذي ذكره **Saussaye** وعلمنا في الوقت نفسه أنه حذف في الطبعة الثانية لكتابه هذا الفصل الخاص بعلم الدين الظاهراتي بحجة أن علم ظواهر الأديان ليس إلا نشاطًا حدوديًّا بين التاريخ والفلسفة [3] لاستطعنا أن نؤيد «شارب» في تحليله الآنف الذكر لجهود هذا الرجل، وأن نؤيد الذين قالوا إنه لم يقدر - فيما يبدو - أو وجد صعوبة في التوفيق بين الموضوعية العلمية وبين التزاماته المسيحية [4]، فلم يبالغ شارب إذن عندما قال: إن مبادرة **Saussaye** إنما

---

(١) لقد نشر هذا الفصل الخاص بعلم الدين الظاهراتي بكامله: **J Wardenburg** في كتابه
Classical Approaches to the study of Religion Aims, methods and Theories of Research. (muton & co. 1973). فيما بين ص ١٠٥ - ١١٦

(٢) **See. J. Wardenburg, op . cit. p 109 -110**

(٣) **See. Ibid. p. 105**

(٤) **Sharpe op. cit. p 223**

هي مجرد محاولة وصفية لظواهر الأديان [1]، وهذا بطبيعة الحال غير علم الدين الظاهراتي الكلاسيكي الذي ظهر فيما بعد بصورة أكثر تحديدًا وتنظيمًا كما سنرى.

«تيلي» والاتجاه الظاهراتي:

لقد كان عالم المصريات الهولندي [2] **C.p. Tiele** من أشهر علماء مقارنة الأديان بل من أوائل رواده حتى لقد قيل إنه إذا كان هناك بعد ماكس ميولر أحد يستحق أن يدعى رائدًا لعلم الأديان في الغرب فهو. **Tiele.** وكان تيلي معاصرًا لبلديه **La Saussaye** وأولى أهمية كبيرة للظواهر الدينية على أنها الوحيدة التي يستطيع الإنسان من خلالها دراسة الأديان دراسة علمية، وفي رأيه أن ما نعده دينًا ليس إلا ما ينتج عن دراستنا لتلك الظواهر، بل يذهب إلى القول:

«إن حقيقة الدين يمكن إدراكها فقط نتيجة لدراسة شاملة، ونعني بالدين هنا ما يفهمه الناس عمومًا من هذه الكلمة، أي تلك الظواهر التي تعد بلا خلاف دينية على عكس الظواهر الأخلاقية أو الجمالية أو السياسية أو ما شابهها، وأعني كذلك مظاهر العقل الإنساني في القول والعمل والعادات والمؤسسات التي تشهد لإيمان الإنسان بالفائق للإنسان، وتساعد في إيجاد علاقة بينهما، وأن دراستنا ستبرز بنفسها الأسس التي تقوم عليها تلك الظواهر التي تسمى دينية.

---

(١) **Ibid**

(٢) **cornelis petrus Tiele** من رواد علم الأديان في الغرب، ولد في ليدن عام ١٨٣٠ تخصص في اللاهوت، اهتم بالأديان القديمة وبخاصة الديانة المصرية وكان أستاذ كرسي تاريخ الأديان وفلسفة الدين بكلية اللاهوت في جامعة ليدن، ولولا جهوده لما اعترف بتاريخ الأديان كحقل علمي في جامعات هولندا.

من كتبه: عناصر علم الدين **Elements of the Science of Religion**، وديانة الشعب الإيراني **the Religion of the Iranian people**، وكتب مقالة الأديان لدائرة المعارف البريطانية ومات عام ١٩٠٢ في ليدن.

إن هدف علمنا [١] ليس ذلك العنصر الفائق للإنسان، إنما الدين القائم على الإيمان به. وإن مهمة دراسة الدين تاريخيًّا ونفسيًّا وإجتماعيًّا وظواهر إنسانية شاملة من تخصصات العلم بدون ريب» [٢].

إن هذا النص الذي يشرح فيه تيلي وظيفة علم الأديان يؤكد لنا المكانة العظيمة التي يتمتع بها المنهج الظاهراتي في البنية الأساسية لعلم الأديان، إنه في هذا النص يجعل الاتجاه الظاهراتي مع الاتجاه التاريخي والنفسي والاجتماعي مجالات علم الأديان المحددة، وهذه الأربعة بالإضافة إلى فلسفة الدين هي ما يُكوِّن علم الأديان الحديث في الغرب بالفعل، لكن من المهم أن نلاحظ هنا أن اهتمام تيلي الكلي في دراسة الأديان منصب حول الظواهر الدينية، حول تلك المجالات التي تقبل الملاحظة وتخضع للرصد والتجربة بعيدًا عن تلك الأمور الفائقة للطبيعة. وهذا يجعل تيلي يتبنى عنصرًا جوهريًّا من عناصر الاتجاه الظاهراتي في صورته التي سيتطور إليها فيما بعد على يد جيراردس فان ليوي.

صحيح أن تيلي لا يتحدث عن التصنيف، لكنه بالتأكيد يتحدث عن رصد الظواهر وإن لم يشر إليه بصورة مباشرة ويتحدث عن الظواهر عالم الأديان. ولعل دوجلاس ألن على صواب عندما قال: إن تيلي عد المنهج الظاهراتي في مجال الأديان المرحلة الأولى للجانب الفلسفي لعلم الدين المقارن[٣].

---

(١) يقصد علم الأديان أو مقارنة الأديان.

(٢) C. P. Tiele; "Elements of the Science of Religion – In" J. Wardenburg (ed) ; op; 96-97.

(٣) See: Douglas Allen op .cit

إدوارد ليهيمان (E. Lehemann) : [1]

من الشخصيات التي تحتل مكانة مهمة في مجال الدين الظاهراتي العالم الدانماركي إدوارد ليهيمان. فقد أصدر في عام ١٩١٤ - بعد وفاة تيلي باثني عشر عامًا - كتابًا بعنوان: «علم الدين» اهتم به اهتمامًا كبيرًا في مجال الاتجاه الظاهراتي «شارب» في كتابه «تاريخ مقارنة الأديان» وأرسلاكنج في بحثها «الاتجاه التاريخي الظاهراتي في دراسة الأديان»، وقد سبقت الإشارة إليهما، وأنا أعتمد عليهما في تناولي لليهيمان وأفكاره، لقد عَدَّ ليهيمان الدين الظاهراتي هو الدين المنظور[2]. أي أن علم الدين الظاهراتي هو ذلك النشاط العلمي الذي يدرس الدين من خلال ما يظهر لنا منه أي من خلال ظواهره المرئية، ومن هنا اهتم ليهيمان اهتمامًا كبيرًا بجمع وتصنيف تلك الظواهر التي تعد دينية. ويعد تصنيفه لتلك الظواهر من النماذج المنظمة التي قدمها الظاهراتيون على حد تعبير شارب[3].

فقد قام ليهيمان بتصنيف الظواهر الدينية إلى ثلاثة أصناف وهي:

أولًا: الأعمال المقدسة.

ثانيًا: النصوص المقدسة.

ثالثًا: الأماكن المقدسة.

يتناول القسم الأول من هذا التصنيف الثلاثي للظواهر التي حصرها ليهيمان وسماه الأعمال المقدسة السحر والشعائر التعبدية والمقدسات والأعياد، ويتناول القسم الثاني الصلوات والأذكار والمواعظ والأناشيد، والقسم الثالث يتناول ظاهرة القداسة المرتبطة بالأشخاص مثل الملوك، ورجال الدين والأنبياء

---

(١) عالم دنماركي (١٨٦٢ـ ١٩٣٠) أستاذ تاريخ الأديان في جامعة لوند **Lund** في السويد. اهتم بتصنيف الظواهر الدينية وبفكرة المقدس في مجال دراسة الأديان وفهمها.

(٢) وهو الفصل الثالث من كتابه علم الدين.

(٣) **Sharpe. op. cit. 227**

والصوفية والحجاج وغيرهم، كما يتناول هذا القسم السلوك المقدس في مثل الوجد الديني والزهد وما إليهما وبخاصة البركات، والقربان المقدس، والأفكار المعقدة المرتبطة بالأولياء والجماعة المقدسة.

ويرى شارب[1] الذي نقلت عنه هذا التصنيف الثلاثي أنه تصنيف منظم جدًّا. لكن الذي يتأمل فيه يجد أنه أولًا: غير دقيق وغير موفق، فمفردات الأقسام لا تتناسب مع العناوين التي صنفت تحتها. وثانيًا: يفتقد الأساس العلمي والمعيار الموضوعي اللذين ينبغي أن يقوم عليهما أي تصنيف. وهذان العنصران - أعني الأساس العلمي والمعيار الموضوعي- غائبان عن هذا التصنيف بلا شك. إنه تصنيف لا يشتمل من الظواهر الدينية الحقيقية إلا أقل القليل. لكنه في المقابل يحتوي على كثير من مظاهر الوثنية والخرافات الدينية. وهذا الخلط بين الظواهر التي تمثل الأديان حقيقة وبين تلك التي تنتمي إلى عالم السحر والشعوذة والدجل والخرافات والبدع يوقفنا على عنصر أساس من عناصر المنهج الظاهراتي حتى في صورته المتطورة وهو أن كل الظواهر غير الطبيعية دينية وأنه لا اعتبار لما تقرره الأصول الدينية ومصادرها المعتمدة، وأن البنية الأساسية للوثنيات القديمة هي النموذج المعتمد للحياة الدينية، وهذا بطبيعة الحال لا سند له من العلم ولا تأييد له من التاريخ.

وأيًّا ما كان الأمر، فإننا نستطيع أن نلاحظ هنا عند **"Lehemann"** مفهومه الواضح لعلم الدين الظاهراتي الذي يتلخص في : التركيز على دراسة الظواهر الدينية بجمعها وتصنيفها.

---

(١) See Sharpe: op; cit 227

وليم بريد كريستانسن William Brede Kristensen [١]

لقد اهتم «كريستانسن» بقضية فهم الأديان الأخرى غير دين الدارس اهتمامًا كبيرًا، وناقش إمكان التوصل إلى فهم جيد ومناسب لها في كتابيه «دراسة تاريخ الأديان» و«معنى الدين». وفي رأي كريستانسن أن المنهج التطوري لا يمكن أن يساعد أبدًا على فهم الأديان الأخرى لقيامه على مسلمات بعيدة عن واقع الأديان، فقد كان المنهج التطوري في الواقع منذ أن أدخله هربرت سبنسر إلى مجال الدراسات الدينية ملازمًا للنظرة التاريخية إلى الأديان. والعلماء الذين ارتضوا هذا المنهج التاريخي التطوري في دراسة الأديان كان لديهم ثقة عمياء في قدرة هذا المنهج في توصيلهم إلى فهم الأديان. وكان هذا هو الرأي السائد في وقت «كريستانسن».

وعندما تبنى كريستانسن الاتجاه الظاهراتي وقف بشدة ضد المنهج التاريخي التطوري ورفضه وحمله مسئولية عجز الإنسان عن فهم الأديان. كما اعترض بشدة على إصدار الأحكام حول الظواهر الدينية قائمة على فهم الدارس الخاص واقتناعاته الشخصية. وطالب منطلقًا من هاتين النقطتين بضرورة إتاحة الفرصة الكاملة للمتدين ليعبر عن دينه وعن قناعاته ومشاعره لأنه هو موضوع الدراسة، والذي نريد أن نفهمه هو دينه لا ديننا ، وقال ما نصه:

---

(١) عالم نرويجي عاش بين (١٨٦٧ - ١٩٥٣) متخصص في المصريات مثل أستاذه تيلي، عمل محاضرًا في جامعة أوسلو ثم احتل منصب أستاذ كرسي تاريخ الأديان في جامعة ليدن، من أهم الشخصيات البارزة في علم الدين الظاهراتي حصل على الجنسية الهولندية عام ١٩١٢ظهر في الإنجليزية فقط بعض كتبه. ويتفق **J. D. Bettis & Sharp& Waardenburg** على المكانة الاستثنائية التي يحتلها كتابه معنى الدين **The Meaning of Religion 1960** ، لقد نشر **Waardenburg** المبحث الخاص بطبيعة المنهج الظاهراتي من كتابه معنى الدين المشار إليه، كما نشر **Bettis** المقدمة الممتازة التي كتبها كريستانسن لكتابه معنى الدين.

See: Bettis J. D. (ed) "Phenomenology of Religion"(1969)

إن تاريخ الأديان وعلم الدين الظاهراتي لا يهدفان إلى تشكيل نظرياتنا عن حقيقة المعلومات الدينية، وهذه في الحقيقة وظيفة الفيلسوف، وعليهما في المقابل أن يبحثا في القيمة الدينية التي يضفيها المتدين لعقيدته وإيمانه، وأن يبحثا عما يعنيه الدين بالنسبة لهما. إنه دينهم ذلك الذي نريد أن نفهمه لا ديننا، وبالتالي فإننا هنا لسنا مهتمين بحقيقة الدين لأنها مبينة بالنسبة لنا في ديننا الذي نعتنقه على وجه الضرورة. إن كل الآراء والنظريات التطورية إذن ستقودنا إلى الخطأ منذ البداية إذا سمحنا لها أن تحدد لنا شكل بحثنا التاريخي ونمطه... لا يوجد هناك مؤمن يعد إيمانه بدائيًّا بطريقة ما، وإذا فكرنا كذلك فإننا منذ تلك اللحظة نكون قد فقدنا الاتصال بهذا الإيمان أو بذاك الدين، وفي هذه الحالة سنتعامل مع الآراء الدينية الخاصة بنا لا الخاصة بهم،ولا يجوز أن نخادع أنفسنا ونقول بأننا تعلمنا فهم أراء الآخرين أيضًا، وينبغي على مؤرخي الأديان والظاهراتيين أن يكونوا قادرين على نسيان ذواتهم وتسليمها للآخرين ... وإذا حاول مؤرخو الأديان أن يتناولوا الظواهر الدينية من وجهة نظر مخالفة لما عليه المتدين فإنهم في هذه الحالة سيكونون منكرين للحقيقة الدينية لأنه لا توجد هناك حقيقة دينية خارج عقيدة المؤمن[1]. ويقول في كتابه «دراسة تاريخ الأديان» على ما نقله «شارب»: ينبغي ألا ننسى أبدًا أنه لا يوجد هناك حقيقة دينية أخرى غير إيمان المؤمن، وإذا أردنا أن نفهم دينًا ما على وجه الحقيقة فإنه يتعين علينا أن نرجع بصورة كلية إلى شهادة المتدين، وإن ما نعتقده نحن عن طبيعة أو قيمة الأديان الأخرى يعد شهادة معتمدة لفهمنا الخاص لعقائد الأديان الأخرى، لكن إذا اختلف فهمنا لها عن فهم المتدين المختص وتقويمه فإننا لم نعد نتكلم عن أديانهم، ونكون قد تحولنا عن الحقيقة التاريخية وصرنا نهتم بأنفسنا فقط[2]. ويوضح لنا هذان النصان موقف «كريستانسن» ونظرته إلى قضية دراسة الأديان وفهمها. ولسنا هنا بطبيعة الحال بصدد مناقشة «كريستانسن» في أرائه الخاصة

---

(١) W. B. Kristensen: The Meaning of Religion in J. Wardenburg (ed): op; cit;p. 396

(٢) See Sharpe op; cit; p 228.

ورؤاه لطبيعة الحقيقة الدينية وغيرها مما يتصل بها، إنما هدفنا هنا فقط تحديد نظرته الخاصة إلى منهج دراسة الأديان وتبين مفهومه للنظرة الظاهراتية. وهنا نستطيع أن نوجز القول اعتمادًا على ما سبق: إن دارس الدين - عالم الأديان - ينبغي أن يبتعد عن المسلمات السابقة، ويبتعد عن المنظور التطوري، ويستند إلى المتدين نفسه في فهم دينه، ويبتعد عن إصدار الأحكام ويهتم بالفهم بعقلية مجردة. وبما أن الفهم - فهم حقيقة الدين - وظيفة فيلسوف الأديان كما قال، فإننا لا نتجاوز الحقيقة عندما نقرر أن وظيفة الظاهراتي ستنحصر في إمداد الفيلسوف بما يحتاج إليه من معلومات دقيقة تساعده على وظيفته، ولقد حدد وظيفة الظاهراتي في مكان آخر في : تصنيف الظواهر الدينية وحصر المعلومات الخاصة بالدين كما حدد هدفه في إبراز الميول الدينية للإنسان.

وبما أن المؤرخ والظاهراتي معا يشتركان في تقديم المادة اللازمة لفيلسوف الأديان فإننا نستطيع أن نعد كريستانسن امتدادًا للعالم الهولندي **De La Saussaye** الذي ذهب إلى عد الظاهراتية وسطًا بين التاريخ والفلسفة؛ فالمؤرخ يجمع المعلومات والظاهراتي يقوم بانتقاء الظواهر الدينية منها وحصرها وتصنيفها ليقوم فيلسوف الأديان بعد ذلك بكشف الحقائق الكامنة وراء تلك الظواهر، كما أننا نستطيع أن نلاحظ تأثير المدرسة الظاهراتية الفلسفية لإدموند هوسرل من خلال إصرار كريستانسن على الابتعاد عن الأحكام ومحاولة النفاذ إلى الأعماق، وهما الشرطان الأساسيان اللذان وضعتهما مدرسة هوسرل، وأخذ بهما المنهج الظاهراتي في صورته المتطورة[1].

(١) راجع: دوجلاس ألن في تحليله لآراء كريسانسن في مقاله علم الدين الظاهراتي في دائرة معارف الأديان وقارن: **J. D. Bettis op; cit p35**

جيراردس فان درليوي Gerardus van der leeuw: [1]

يعتبر العالم الهولندي جيراردس فان درليوي من أهم شخصيات الاتجاه الظاهراتي. ويرى المؤرخون أن هذا الاتجاه قد ارتبط باسمه فيما بين ١٩٢٥ـ ١٩٥٠[2] وهذا وحده كاف في إبراز أهميته في المجال. بل إن أحد الظاهراتيين المتأخرين البارزين ومن أشهرهم في وقتنا الحالي مرسيا اليادي يتحدث عنه وكأنه هو أبرز معالم هذا الاتجاه وإن كان يجد صعوبة في تصنيفه بوضوح ضمن الظاهراتيين بسبب تعدد المشارب التي ينتمي إليها نتاجه كما يقول[3].

ويتحدث عنه **Waardenburg** على أنه يمكن عده رائد الدين الظاهراتي بسبب جهوده المنهجية في دراسة وفهم الظواهر الدينية [4] وبغض النظر عما يقول مؤرخو علم الأديان عن أهميته ومكانته فإنه ليس هناك أدنى شك في أنه أول من كتب عن الاتجاه الظاهراتي بصورة أكثر تحديدًا وأكثر وضوحًا ودقة، كما يتضح لمن يقرأ ما كتبه في هذا الموضوع مع مقارنته بما كتبه غيره [5].

---

(١) عالم مصريات هولندي ولد عام ١٨٩٥ درس في جامعة ليدن تحت كريستانسن **W. b. Kristensen** حصل على الدكتوراه ببحث عنوانه: تمثيلات الآلهة في نصوص أهرام مصر القديمة، ومن البارزين في الكنيسة الإصلاحية الهولندية، عمل في السلكين الأكاديمي والسياسي حيث كان أستاذًا بالجامعة ووزيرًا للمعارف. ورأس المؤتمر الدولي لتاريخ الأديان عام ١٩٥٠ في أمستردام. وأول رئيس للجمعية الدولية لتاريخ الأديان ومات في ١٩٥٠ وله مؤلفات كثيرة من أهمها **Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology 1938**

(٢) راجع دوجلاس ألن المرجع السابق، وشارب: ص: ٢٢٩ المصدر السابق، **J. Waardenburg. Op; cit p. 398.**

(٣) مرسيا اليادي تاريخ الأديان من عام ١٩١٢ إلى أيامنا هذه ص: ٣٥٠

(٤) **Waardenburg , op; p. 398.** وراجع **J. D. Bettis (ed): op; cit; pp 53:**

(٥) لقد نشر **Waardenbutg** في كتابه **Classical approaches** خمسة فصول مختارة من أعمال «ليوي» المختلفة وهي الفصول المتعلقة بالاتجاه الظاهراتي وذلك من صفحة ٣٩٩ إلى ٤٣٠ من =

لقد اهتم فان درليوي بتحديد مفهوم الدين الظاهراتي اهتمامًا كبيرًا.

ومن خلال ما قرأته مما نشره له "Waardenburg" وغيره أعتقد أن ما كتبه هذا الرجل يعد أوضح ما كتب في هذا الموضوع. ومع ذلك نرى الباحثين يختلفون فيما بينهم - وهذا مثار الدهشة - في تحديد مفهوم الظاهراتية عند هذا الرجل، ولعل السبب هو ما يكشفه إليادي وهو يعلق على أسلوب فان درليوي «في الكتابة فيقول»: كان فان درليوي كاتبًا بارعًا، يكتب بأسلوب بديع وفي غاية الوضوح، فجاءت كتبه قريبة إلى الأفهام، ولا تحتاج قراءته إلى الشروح والتعليقات، وفي زمن كان يتحول فيه الأسلوب الجاف والعويص والمغلق إلى تقليد شائع في الأوساط الفلسفية فإن وضوح الكتابة واتصافها بالميزات الفينة كانا يجعلانها عرضة للرمي بالسطحية وروح الهواية وغياب أصالة الفكر[1].

وفي رأي فان ليوي أن حقيقة الظاهرة تعبر عنها الظاهرة نفسها التي تبدو لنا، أي أن ظواهر الأديان هي المدخل للتعرف على حقيقة الأديان. وعندما يبدأ أحدنا مناقشة وتحليل ما يظهر له من أمور تمثل الظواهر الدينية يبدأ هناك «علم الدين الظاهراتي» فالظاهراتية في الدين إذن ليست مجرد تصنيف تاريخي للظواهر الدينية وهذا يمكن أن يقوم به الاتجاه التاريخي، إنما هو تصنيف تفسيري نفسي، وملاحظة دقيقة للحقيقة الدينية، إنه ليس مجرد بيان ما نراه في الخارج، إنما هو نفوذ إلى التجربة ذاتها. وليست الظاهراتية مرة أخرى تفلسفًا ميتافيزيقيًا، إنما هو الوقوف بجانب الظواهر وفهم ما يبدو لنا منها. فمحاولة فهم التجربة من خلال ظواهرها التي استطعنا حصرها وتصنيفها والنفوذ إلى أعماقها هي جوهر

=

كتابه. فليراجع. وهناك عرض ممتاز لآرائه في هذا المجال في كتاب شارب ٢٢٩ـ ٢٣٤ وعند «أرسلا كنج» في بحثها الذي أشرنا إليه فيما سبق في أماكن متفرقة فلينظر

(١) مرسيا اليادي: المصدر السابق ص: ٣٥٠.

الاتجاه الظاهراتي. وفي رأي فان ليوي إن عنصر الفهم يمثل فارقًا مهمًّا بين الاتجاه الظاهراتي والاتجاه التاريخي؛ لأن التاريخ - كما يرى - لا يستلزم فهم الحقيقة - حقيقة الظاهرة - وإن كان يحرص على فهم العوامل المؤثرة على نشأة الظاهرة وتطورها على خلاف الاتجاه الظاهراتي الذي يفقد وجوده بمجرد غياب عنصر الفهم من وظيفته.

ولأجل جوهرية عملية الفهم بالنسبة للاتجاه الظاهراتي جعل فان ليوي علم اللغة وعلم الآثار وسيلتين ضروريتين يعتمد عليهما الاتجاه الظاهراتي، بل يتوقف عليهما قيامه كنشاط علمي. لأن محاولة الفهم تقتضي لكي تكون نافعة وفاعلة توفر أكبر قدر من المعلومات، وعلم اللغة وعلم الآثار هما وسيلتا الظاهراتي إلى ذلك.

وقال ما نصه: إذا كان على الدين الظاهراتي أن يقوم بمهمته على وجه الكمال فإنه يقتضي تصحيحًا مستمرًّا من جانب البحوث الأثرية والدراسات اللغوية الواعية، فعليه أن يكون في حالة استعداد دائم لمواجهة الحقائق المادية، وإن كانت هذه الحقائق لا تستطيع التحكم على وجه الحقيقة ولا أن تمضي فيها بدون تفسير أي بدون تناول ظاهراتي، وكل تفسير وكل ترجمة وكل قراءة في الحقيقة تفسير في الأصل، لكن لهذا التفسير الفيلولوجي الخالص هدفًا محددًا جدًّا على خلاف التفسير الظاهراتي .. لكن بمجرد سحب المنهج الظاهراتي نفسه من نفوذ التفسيرات الأثرية واللغوية فإنه سيتحول إلى فن مجرد أو خيال فارغ (١).

لقد ذكر «فان ليوي» بأن المصطلحات مثل تاريخ الأديان وعلم الأديان والتاريخ المقارن للأديان وعلم النفس الديني، وفلسفة الدين وأشباهها لم تصبح - حتى الآن- تعبيرات محكمة دقيقة، وهذا في الحقيقة ليس خطأ شكليًّا فقط إنما هو عملي أيضًا. صحيح أن الفروع المختلفة للعلم المتعلق بالدين لا تستطيع أن

---

(١) See, vander Leeuw: "Religion in Essence and manifestation:. In " J Waardenburg: op; cit p: 418.

تستقل عن بعضها البعض. وهي جميعًا دائمًا في حاجة إلى تعاون مستمر فيما بينها. لكن هذا لا يعني عدم وجود حدود لكل واحد منها، وعندما تهمل هذه الحدود فإن الحقائق الضرورية هي الضحية، ومن هنا حرص على بيان استقلالية الدين الظاهراتي وكأنه ينظر إلى أولئك الذين عدوا «الظاهراتية» مجرد نشاط ثانوي مساعد للمناهج الأخرى. فقال: يرغب الدين الظاهراتي ليس فقط ليميز نفسه عن العلوم الأخرى في داخل إطار علم الأديان إنما يرغب كذلك - إذا أمكن - أن تعرف العلوم الأخرى حدودها وتكف عن مضايقة علم الدين الظاهراتي(١)، فكان من المنطقي إذن أن يخصص صفحات للحديث عما هو ليس بظاهري من الأنشطة الموجودة في إطار علم الأديان ويتحدث طويلًا عن الفرق بين الدين الظاهراتي والفروع الأخرى في المجال. وقرر بما لا يدع مجالًا للالتباس أن الدين الظاهراتي ليس شعرًا دينيًا، ولا تاريخًا للأديان وليس هو كذلك علم النفس الديني ولا فلسفة الدين وليس كذلك دراسة لاهوتية.

نعم، هناك تعاون بينه وبين هذه العلوم، لكن الظاهراتية لها استقلالها التام من حيث منطلقاتها وأسسها، ومبادئها وأهدافها وأطرها ووسائلها(٢).

وإذا كان فان ليوي قد حدد الهدف النهائي للدين الظاهراتي في فهم الحقيقة الدينية فإنه قام بتحديد عمل المنهج الظاهراتي للتوصل إلى هذا الهدف تحديدًا واضحًا من خلال مراحل خمسة.

---

(١) See: Ibid : p 421 - 424

(٢) انظر: leeuw: "Religion in Essence and manifestation" in: J. waarrdenburg (ed) op; cit\ p 421.

ولعل هذا الدفاع عن استقلالية الدين الظاهراتي وهذا التحديد لوظائفه وأعماله هو الذي جعل المؤرخين ينسبون الظاهراتية في مجال الدين بالمعنى الكلاسيكي إليه.

الأولى: رصد الظواهر الدينية وإعطاؤها أسماء ليسهل تصنيفها بدقة. وهذه العملية مهمة جدًّا فيما يرى. لأن هذه التسمية والتصنيف التابع لها هما اللذان يمكنان الباحث الظاهراتي من التعرف على الظواهر الحقيقية للدين الجديرة بتوصيله إلى هدفه. ويتم ذلك من خلال عملية الإدخال والإخراج حسب تسمية فان ليوي، فهذا نصنفه تحت الأساطير وذاك تحت القرابين وهكذا، ويرى ليوي أن هذه العملية تنطوي على خطورة الانزلاق وراء هذه الأسماء والتقيد بحرفياتها وبالتالي الوقوع في خطأ تحويل الملاحظات إلى نظريات ومفاهيم وتحويل النظريات والمفاهيم إلى كلمات، ومن ثم معاملة هذه الكلمات على أنها موضوعات حقيقية، فهنا تأتي **المرحلة الثانية** لتجنب الباحث هذه الخطورة وهذا الانحراف، وتكمن هذه المرحلة الثانية في محاولة الباحث معايشة الظاهرة وتجربتها بصورة شخصية ومنظمة، وكما يقول «ليوي» إن كل ما يظهر لنا لا يقدم لنا نفسه بصورة مباشرة وفورية، إنما كرموز لمعان ينبغي أن نقوم نحن بإبرازها وبيانها وهذا مستحيل ما لم نقم نحن بالمشاركة في تجربة هذا الذي يظهر لنا بطريقة اختيارية ومنهجية لا بطريقة قهرية ولا شعورية [١].

---

(١) See: Waardenburg; p 415

والحقيقة أن هذه المشاركة في التجربة ستظل ادعاء لا يترجم إلى واقع. وهناك تساؤل عما إذا كان من الممكن أن يعتنق الإنسان الظاهراتي الإسلام ليدرس الإسلام - وحتى إذا صار مسلمًا وهل يستطيع هذا الاعتناق الوظيفي للدين أن يوفر له التجربة الحقيقية التي يريدها، وهناك من يري أن كون عالم الدين الظاهراتي متدينًا بأي دين يكفي لكي يشارك التجربة ويفهمها. على كل لسنا هنا بصدد نقد ما يقوله «ليوي» إنما بصدد عرض ما يقوله لندرك مفهومه هو للدين الظاهراتي.

وتتمثل **المرحلة الثالثة** في أن يجلس الظاهراتي في هدوء متجردًا من كل أفكار مسبقة ويقوم بملاحظة تلك الظواهر ودراستها ليستطيع رؤيتها وإدراك حقائقها بوضوح، وهذا ما يمثل **المرحلة الرابعة**؛ ثم تأتي **المرحلة الخامسة** والأخيرة عندما يواجه الظاهراتي هذه الحقيقة أو الحقائق التي تجلت له وأحاط هو بها ويقوم بالتحقق من فهمه لها والتأكد منه[1].

ومما ينبغي التنبه له أن هذه المراحل الخمسة - كما يقول فان ليوي - ليست متتابعة حسب ترتيب ذكرها. إنما تظهر جميعًا في وقت واحد أي متزامنة. وهكذا فإن الظاهراتي لا يعرف شيئًا عن التطورات التاريخية للدين ولا يهتم كثيرًا بالبحث في قضية نشأة الأديان. إنما هدفه الأساسي تحرير نفسه من كل منطلق غير ظاهراتي، ويسترجع حريته الخاصة في التعامل مع الظواهر الدينية بحثًا عن الفهم الدقيق لها وسعيًا وراء معرفة الحقائق الكامنة وراءها، وهنا ووفق ما عرضه فان ليوي نستطيع أن نرى صدق ما ذكره يوخيم واخ عندما قال عن هدف الاتجاه الظاهراتي ما نصه: وهدفه هو النظر إلى الآراء الدينية والأعمال والنظم (الظواهر الدينية) بإعطاء أهمية كبيرة للنوايا بدون التقيد بأية نظرية سيكولوجية أو ميتافيزيقية أو لاهوتية أو فلسفية[2].

---

(١) راجع: **Leeuwe, "Religion in Essence and Manifestation" in J. Waardenburg; op cit; p 415 -417**

وقارن شارب المصدر السابق ص : ٢٣٤.

(٢) **Joachim Wach; op; cit;p: 24**

بليكر C. J. Bleeke:[1] (١٨٩٩ - ١٩٨٣)

ويأتي «بليكر» في مقدمة الظاهراتيين البارزين الذين نظروا إلى الظاهراتية ليس كمجرد منهج لحصر الظواهر الدينية، إنما كمنهج يساعد العالم الظاهراتي على فهم الأديان فهمًا صحيحًا. وهو يؤمن إيمانًا عميقًا بأن المنهج الظاهراتي هو المنهج الأسلم وربما الأوحد لفهم الأديان الأخرى[٢].

لأنه منهج ليس له تطلعات فلسفية، ويراه علمًا تجريبيًا - من حيث تعامله مع الظواهر الخارجية - مستقلًا تمامًا عن الفلسفة والتاريخ.

وكل عمل الظاهراتي أن ينظر إلى الأديان نظرة جدية - وتعني الجدية هنا اجتناب تأويلات ذاتية أو مبادئ فلسفية مسبقة - ويلاحظ ظواهرها ويسجلها ثم يقوم بتصنيفها في محاولة لفهمها: إنه ليس نشاطًا فلسفيًا إنما هو ترتيب للحقائق التاريخية لأجل فهم معانيها الدينية[٣].

ويلاحظ شارب أن فهم «بليكر» للظاهراتية لا يختلف عن فهم أستاذه ليوي إلا في رفض الأول أي ادعاء فلسفي، وكذلك في استخدامه مصطلحات أخرى للتعبير عن الشرطين الأساسيين اللذين نجدهما ليس فقط عند ليوي إنما عند غيره أيضًا ممن سبقه ولحقه من الظاهراتيين وهما: التوقف عن إصدار الأحكام،

---

(١) عالم هولندي، خليفة «فان ليوي» عمل أمينًا عامًا للجمعية الدولية لتاريخ الأديان فيما بين ١٩٥٠ـ ١٩٦٥ وحسب رواية شارب إلى ١٩٧٠ . أستاذ الأديان في جامعة أمستردام وعالم مصريات مثل أستاذه، رأس تحرير مجلة **Numen** المتخصصة في الأديان وتصدرها الجمعية الدولية لتاريخ الأديان. من كتبه «الجسر المقدس» **The sacred Bridge 1963.**

(٢) **See: Bleeker C.J: "The Sacred Bridge" quoted by Sharpe; op; cit p.236**

(٣) **see: Douglas Allen, op; cit Also, Sharpe, op. cit p. 236 Ursula King, op. cit. pp39**

ومحاولة النفوذ إلى أعماق التجربة التي تعبر عنها الظواهر[1]. لكن مما ينبغي الإشارة إليه عند الحديث عن بليكر هو أنه تحدث عن شيء مهم جدًا فيما يتعلق بالظواهر الدينية سماه: **Entelecheia** وهو أحد المصطلحات الثلاثة التي اعتبرها «شارب» من استحداثات بليكر للتعبير عن نفس الشيء الذي عبر عنه ليوي، ولكن الحقيقة أن هذا المصطلح الثالث الذي أرد به بليكر[2] سلسلة الأحداث المجسدة للحقائق من خلال مظاهرها لا يمكن أن يعد نفس محاولة النفوذ إلى الحقائق أو التوقف عن الأحكام. إنما يعني - فيما أرى- نظرة تاريخية للظواهر بمعنى أن الظواهر التي تعبر عن حقيقة واحدة مثلًا يمكن أن نجدها في أشكال وصور مختلفة في التاريخ، فلابد من متابعة الظاهرة من هذه الناحية. وهذا هو السبب في أن «بليكر» كان حريصًا على أن ينفي عن هذا المفهوم شبهة «التطورية» أي أن يفهم هذا على أنه قول بالتطور وهو المبدأ الذي يرفضه الدين الظاهراتي أساسًا منهجيًا. فـ«بليكر» لا يرى هذه الصور والأشكال منبئة عن أية

---

(١) See: Sharpe: op, cit p. 237.

لقد تناولت Ursula King هذه المصطلحات الثلاثة تناولًا دقيقًا في بحثها عن الاتجاه التاريخي والظاهراتي في دراسة الأديان سبقت الإشارة إليه فليراجع وبخاصة ص: ٩٣-٩٤.

(٢) المصطلحان الآخران هما Theoria, Logos يراد بالأول: تطبيقات المظاهر الدينية وبالثاني: البنى الأساسية للأديان المختلفة. أما قول «شارب» بأن «بليكر» قد خالف ليوي أيضًا في رفضه الادعاءات الفلسفية فالحقيقة أن «بليكر» و «ليفي» وغيرهما من الظاهراتيين ليسوا واقعيين عندما يجردون أنفسهم أو منهجهم من الادعاءات الفلسفية وإلا ما معنى محاولة الكشف عن حقيقة الدين أو الحقائق الكامنة وراء الظواهر إن لم يكن ادعاءً فلسفيًا. وإن أكبر نقطة أخذها أصحاب الاتجاه التاريخي - كما حكى اليادي - على أصحاب الاتجاه الظاهراتي ادعاؤهم القدرة بفضل منهجهم على التوصل إلى كنه التجربة الدينية فرفض الادعاء الفلسفي ليس إلا محاولة لإثبات استقلالية الظاهرية عن الفلسفة وهو رفض نظري وليس حقيقيًا من الناحية العملية.

نظرة تطورية، إنما يراها أحداثًا تاريخية تمثل الحقيقة وإن كان من الصعب نفي عنصر التطور فيها. لكن هذا التطور إذا اعترف به في هذا المفهوم لا يعني بأي حال من الأحوال الاتجاه التطوري الدارويني والسبنسري المطبق في دراسة تاريخ الأديان إنما هو تطور مقبول في كل الظواهر الكونية والسلوكية.

وأهم ما ينبغي أن نعرفه هنا أن «بليكر» على حد تعبير «أرسلاكنج» يدرك عدم وجود اتفاق بين العلماء حول طبيعة ومهمة الدين الظاهراتي، فمن هنا ذهب يسرد ثلاث مدارس في «الظاهراتية» في مجال الأديان وجدت حتى منذ بداية الاتجاه الظاهراتي. **المدرسة الأولى** منها هي المدرسة الوصفية التي اهتمت فقط بتنظيم الظواهر الدينية.

المدرسة الثانية استهدفت مجرد البحث في النماذج المختلفة للدين.

واهتمت **المدرسة الثالثة** ببحث الظواهر الدينية، وكشف بناها الأساسية ومعرفة حقائقها. وهي التي يستخدم لأجلها مصطلح الظاهراتية بالمعنى الدقيق ويرى أن عمله وتوجهاته ينتمي إلى هذه المدرسة الثالثة [١].

يحدد هذا لنا بطبيعة الحال تحديدًا واضحًا مفهوم الدين الظاهراتي عند «بليكر» وقد عرَّفه العالم السويدي أكي هولكرانتس **Ake Hultkrantz** الذي ألف كتابًا حول «الدين الظاهراتي» بأنه دراسة منظمة للأشكال الدينية، إنه بحث ديني يقوم بتصنيف النظريات الدينية والطقوس والأساطير ودراستها دراسة منظمة مقارنة، وإذا كانت أرسلاكنج ترى أن هذا التعريف يجعل الدين الظاهراتي مرادفًا لمقارنة الأديان بالمعنى القديم فإني أرى أن هذا يجعل «الدين الظاهراتي» مرادفًا لعلم النماذج الدينية **Typology of Religion**، ولكن بيان «هولكرانتس» لوظيفة الدين الظاهراتي يعطيه بعدًا آخر لأنه يرى أن الدين

---

(١) **See: Ursula King: op: cit p. 94.**

الظاهراتي يبحث في الأشكال المختلفة للأديان وبناها الأساسية ثم يصعد إلى البحث في البنى الأساسية للدين كدين. هذه هي **الوظيفة الأولى**.

أما الوظيفة الثانية فتكمن في فهم الظواهر الدينية فهمًا صحيحًا، وهذا لا يحتاج في نظره إلى بصيرة خاصة إنما إلى إدراك جيد لطبيعة ذلك العالم الذي نسميه دينًا، ولمنطق النظريات الدينية والمشاعر الدينية. **والنقطة الثالثة أو الوظيفة الثالثة** أن يقوم بتوفير معنى متكامل لتاريخ الأديان حتى يتمكن تاريخ الأديان من العمل كنشاط له معنى، فهذه الوظيفة إذن يقصد بها إعطاء بعد علمي حقيقي لعمل تاريخ الأديان. وهذا يعني أن تاريخ الأديان لا قيمة له في نظره ما لم يستعن بالمنهج الظاهراتي في فهم تلك الحقائق التاريخية التي جمعها. وعلى هذا يرى «هولكرانتس» أن الدين الظاهراتي ليس مجرد منهج فحسب، إنما هو اتجاه في النظر إلى الأديان ودراستها يستخدم مناهج علمية تستخدمه مجالات أخرى وعلى وجه الخصوص منهج المقارنة [(١)] هذا الذي أسلفناه في الصفحات الماضية هي خلاصة أراء أبرز رجال المدرسة الظاهراتية في مجال الأديان [(٢)]

معنى الدين الظاهراتي:

واستنادًا إلى ما تقدم من آراء كبار رجال الدين الظاهراتي وأبرز رواده نستطيع أن نقول إن الدين الظاهراتي يمكن أن يقصد به أمران:

الأمر الأول: هو القيام بتصنيف الظواهر الدينية.

---

(١) انظر تحليلًا لآرائه في . .Ibid. pp: 100

(٢) انظر معالجة Frank whaling لطبيعة علم الدين الظاهراتي في
Contemporary Approaches to the study of Religion: (ed;) Frank whaling (Muton Publishers 1984)pp: 212-214

والأمر الثاني: هو دراسة الظواهر الدينية المختلفة للتوصل إلى فهم دقيق للحقائق التي تمثلها هذه الظواهر بوصفها المدخل الوحيد أو الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف. وفهم الحقائق يشتمل على التعرف على البنى الأساسية للدين.

ففي الحالة الأولى أن الظاهراتية مجرد منهج يساعد أي باحث في مجال الأديان ولا يرقى إلى مستوى الحديث عنه كعلم مستقل، ولا يتصور أن يكون هو المراد بعلم الدين الظاهراتي الذي يشكل ركنًا أساسيًّا من أركان علم الأديان أو مقارنة الأديان في الغرب:

إن مجرد تصنيف الظواهر لا يمكن أن يكون هدفًا بعينه أو عملًا به يستحق اسم العلم، والظاهراتية بهذا المعنى لن تزيد عن كونها- كما قال بعضهم دليلًا – للظواهر الدينية، ولا وجود في الحقيقة لهذا الكاتالوج خارج أطر الاتجاهات المستقلة أيًّا كانت ، فهو أحق في هذه الحالة أن يكون جزءًا من الاتجاه التاريخي أو مساعدًا له. ولعل الذين تحدثوا عن الدين الظاهراتي بأنه ليس إلا مساعدًا تنظيميًّا للمنهج التاريخي لم يقصدوا به إلا هذا المعنى.

أما في الحالة الثانية فهو اتجاه في دراسة الأديان ونظرة محددة إليها يقوم على أسس ومنطلقات معينة أهمها:

أولًا: الإيمان بأن الظواهر الدينية هي المدخل العلمي الصحيح والوحيد لدراسة الأديان. وبذلك يكون الدين الظاهراتي علمًا تجريبيًّا على حد زعمهم.

ثانيًا: ينبغي أن يكون الباحث متجردًا من كل مسلمات فلسفية أو تاريخية أو ميتافيزيقية أو غيرها تجردًا كاملًا.

ثالثًا: الحرص على عدم اختزال الظواهر الدينية في صور معينة أو في قوالب محددة وفق تصورات قبلية.

رابعًا : وجوب إعطاء الفرصة الكاملة للظاهرة للتعبير عن نفسها بدون أي تدخل من جانب الباحث.

خامسًا: الاستفادة من أي علم أو منهج آخر يفيد الباحث في إنجاز عمله والتوصل إلى هدفه وبالأخص منهج المقارنة والتاريخ، وعلم اللغويات وعلم الآثار.

سادسًا: الابتعاد الكامل عن إصدار أحكام سابقة لأوانها واجتناب أي تأويل وخاصة عندما تكون هذه الأحكام وتلك التأويلات مخالفة لما يعتقده المتدين أو لما يفهمه.

سابعًا: الحرص على النفوذ إلى أعماق الظواهر الدينية والادعاء بأن له القدرة على اكتناه الحقائق الكامنة وراءها إلى الحد الذي جعل واحدًا مثل هنري كوربان على نحو ما يذكره عنه سيد حسين نصر عرف هذا الاتجاه الظاهراتي بأنه كشف المحجوب (١)

ثامنًا: الاهتمام بنيات المتدينين ومقاصدهم وإعطاؤها الأولوية القصوى في عملية فهم الظواهر.

تاسعًا: عدم الانخداع بالتسميات الظاهرة لتلك الظواهر والبحث عن معناها الحقيقي. وهذا ما يؤمل من خلال عملية التصنيف الذي يقوم به الباحث الظاهراتي.

عاشرًا: مشاركة المتدين وجدانيًا حتى يكون الباحث قادرًا على تفهم المشاعر الدينية وطبيعة التجربة.

إن هذه الأسس والمنطلقات التي يقوم عليها «الدين الظاهراتي» تضمن له الموضوعية الكاملة والحيدة العلمية العالية - فيما يزعم الظاهراتيون- مما يسهل الخروج بنتائج علمية صحيحة.

وهذا المعنى الثاني للدين الظاهراتي هو ما يقصد بعلم الدين الظاهراتي أو الاتجاه الظاهراتي عند الإطلاق . وهو بهذه الأسس والضوابط حريٌّ بأن يكون

---

(١) Sayyed Hossein Nasr "Knowledge and The Sacred" (Lahore-1988) p. 286

اتجاهًا مستقلًا بغض النظر عن مدى صدق ادعاءاته وواقعية توجهاته وموضوعية ضوابطه.

خصائص الاتجاه الظاهراتي:

وإذا تأملنا في الدين الظاهراتي وفق المعنى الثاني المميز وبشروطه وضوابطه واستصحبنا ما قلناه من قبل فإننا نستطيع أن نسجل ما يلي:

أولًا: أنه اتجاه حديث، أو ربما كان أحدث الاتجاهات في دراسة الأديان عند الغرب، ظهر بصورة منظمة مدروسة ومنهجية بعد الحرب العالمية الأولى، وكان أول ظهور وانتشار له في هولندا وألمانيا والدول الإسكندنافية.

ثانيًا: أنه اتجاه تأثر بالمدرسة الظاهراتية الفلسفية لأدموند هوسرل كما أشرنا من قبل. ويتجلى هذا التأثر بوضوح في مبادئ أساسية تبنتها الظاهراتية الدينية وتتلخص في اعتماد الظواهر منطلقًا ومبدأ وفي الحرص على كشف الحجب مع تجنب إصدار الأحكام، وهذه كما عرفنا جوهر الفلسفة الهوسرلية وعمودها الفقري

ثالثًا: أنه ثورة منهجية في مجال مقارنة الأديان ومحاولة تصحيح لمسيرة هذا النشاط العلمي بغض النظر عن مدى نجاحه في هذه المحاولة.

أما ثوريته فتتجلى من خلال رفضه الانطلاق من أية مسلمة تاريخية أو فلسفية مسبقة ونحن نعلم أنه على الرغم من ظهور الاتجاهات النفسية والاجتماعية والفلسفية في مجال الأديان فإن الاتجاه التاريخي المرتبط بصورة لازمة بالمنظور التطوري كان هو المسيطر على المجال والموجه لأنشطة الباحثين والعلماء فيه في الغرب. وبرز المنهج الظاهراتي مقاومًا لهذا التيار أساسًا ورافضًا للنظرة التطورية أن تطبق في مجال الأديان، ورافضًا كذلك منهج الاختزال للدين الذي طبقه كل

اتجاه أو منهج قبل الظاهراتية. وبالتالي لا ضير في عده ثورة تصحيحية [1] وإن لم ينجح هو نفسه – في المقابل – في إرضاء العلم أو الدين.

رابعًا: أنه اتجاه يختلف عن الاتجاهات الاجتماعية والنفسية والتاريخية والفلسفية في أمور كثيرة من أهمها: اتسامه بالتعاطف العلمي نحو موضوعاته. ويتجلى في مبدأ أساسي يصر عليه أصحاب الاتجاه الظاهراتي جميعًا ألا وهو عدم السماح للمبادئ المسبقة والتصورات والمفاهيم الخاصة أن تؤثر في نظراتنا إلى الظاهرة.

وليس الهدف في النهاية هو الحكم من حيث القبول أو الرفض، والصحة أو البطلان إنما هو الفهم: فهم تلك الظواهر الدينية وكشف معانيها بناء على أنها تعبير عن استجابات لحقائق عميقة مهما علت على التفسير. كما يختلف عن الاتجاهات الأخرى في عد الدين ظاهرة أساس في الحياة الإنسانية وليس مرحلة في تاريخ التطور، ولذلك يسعى الاتجاه الظاهراتي لتفسير الدين بالدين نفسه لا بشيء خارج عنه.

بين الاتجاه الظاهراتي والاتجاهات الأخرى:

في الوقت الذي ينظر فيه علم النفس الديني إلى الدين على أنه ظاهرة نفسية ويحاول أن يدرسه من خلال المناهج النفسية المختلفة وفي الوقت الذي نرى علم الاجتماع الديني يتناول الدين على أنه ظاهرة اجتماعية صرفة وليس لها قيمة علمية خارج هذا الإطار ويدرسه من خلال المناهج الاجتماعية المختلفة، وفي الوقت الذي نجد فيه الاتجاه التاريخي ينظر إلى الدين على أنه ظاهرة تاريخية بحتة تخضع لما تخضع له الظواهر التاريخية في النشأة والتطور معًا ويستخدم المناهج التاريخية المصطبغة بالمادية في دراسته نجد الاتجاه الظاهراتي يصر على عدم تطبيق أي مبدأ خارجي، بل يحاول أن يطبق مبدأ الفهم الشامل للدين من خلال

---

(١) Ibid 286 -287.

ظواهره الخاصة مؤثرًا التعددية المنهجية وفاتحًا المجال للظاهرة كي تتحدث عن نفسها، وللمتدين أن يعبر عن نفسه.

ولعل من المفيد هنا أن أنقل ما قاله الظاهراتي الكبير مرسيا إليادي وهو يعدد حيثياته لَعَدِّ جيراردس فان درليوي من أبرز الظاهراتيين وهي حيثيات تميز الدين الظاهراتي عن هذه الأنشطة الأخرى. يقول: لقد تأثر «فان درليوي» تأثرًا كبيرًا بنتائج مدرسة الجشطلت النفسية ومدرسة البنيائية النفسية لكنه ظل ظواهريًا رغم ذلك، إذ ظل يحترم في كتاباته الوصفية جميع المعطيات الدينية وغاياتها الذاتية، وكان يشدد على استحالة اختزال التصورات الدينية إلى وظائف مجتمعية أو نفسانية أو عقلانية، ويرفض التفسيرات الطبيعية التي تسعى إلى تفسير الدين بشيء آخر غير الدين نفسه[1]. ويختلف الاتجاه الظاهراتي عن الاتجاه الفلسفي أيضًا في أن الأخير ينطلق أولًا من مبدأ الشك الفلسفي. وهذا ضد روح الظاهراتية التي ترى في هذه الظواهر الدينية استجابات لحقائق عميقة، كما يختلف مع الاتجاه الفلسفي كذلك في أن الأخير يلتزم بإخضاع أي شيء يدرسه للمبادئ العقلية الصارمة وإصدار أحكامه بناء عليها، وهو مبدأ ينفر منه الظاهراتي ويعده عائقًا كبيرًا ينبغي أن يتخلص منه الظاهراتي، ويرى فيه كذلك تدخلًا من جانب الباحث غير مقبول في تناول موضوع بحثه.

صحيح أن الظاهراتي يهتم بقيمة الظواهر التي يقوم بدراستها وهو اهتمام تشترك معه الفلسفة أيضًا، لكن الظاهراتي يختلف عن الفيلسوف في أن اهتمامه بالنظر إلى قيمة الظاهرة ليس في الحقيقة إلا عنصرًا من عناصر فهم الظاهرة، وأن القيمة المنظور إليها في الظاهراتية هي قيمة الظاهرة بالنسبة للمتدين على خلاف

(١) مرسيا اليادي: تاريخ الأديان من ١٩١٢ إلى أيامنا هذه ص : ٣٥٠.

الفلسفة التي تنظر إلى القيمة الفلسفية للظاهرة وفق معاييرها الخاصة بعيدًا عن عالم المتدين.

والحقيقة أن فلسفة الدين أو الاتجاه الفلسفي في دارسة الأديان في نظرتها ومنهجها ووسائلها في تناول موضوعات الدين تختلف [١] عن كل الاتجاهات الأخرى العاملة في حقل علم الأديان، الأمر الذي جعل بعض الناس لا يرى إدخال فلسفة الأديان في المجالات الأساسية لعلم الأديان بل يستبعدها ويكتفي بالمجالات الأربعة الأخرى. وهي علم النفس الديني. وعلم الاجتماع الديني، وعلم الدين الظاهراتي وتاريخ الأديان كمجالات أساسية مشكلة لمقارنة الأديان أو علم الأديان [٢].

وفي ضوء هذا الذي أسلفناه نستطيع أن نقرر خطأ أولئك الذين عبرت عن رأيهم **Ursula king** بقولها: إن كثيرًا من العلماء اعترفوا بأن الاتجاه الظاهراتي يسهم إسهامًا كبيرًا في الدراسة الحديثة للدين، لكنه ليس واضحًا تمامًا إذا كان الدين الظاهراتي يجب أن يعد نشاطًا مساعدًا لتاريخ الأديان في معناه الواسع، كما أنه ليس واضحًا إن كان هناك منهج ظاهراتي خاص أو منظور ظاهراتي عام في دراسة الظاهرة الدينية [٣].

وينبغي أن ندرك أن كل نشاط علمي على اختلاف أنواعه في مجال مقارنة الأديان يعد نشاطًا مساعدًا لتاريخ الأديان إذا فهم تاريخ الأديان بمعناه الواسع، وهو المعنى الذي يجعله مرادفًا لعلم الأديان أو مقارنة الأديان، أما إذا فهم بمعناه الخاص فهو في هذه الحالة اتجاه معين مثل الاتجاهات الأخرى ويكون قسيمًا

---

(١) انظر على سبيل المثال: **John Hick "philosophy of Religon (India -1988).** وبخاصة «المقدمة» التي يشرح فيها المؤلف طبيعة فلسفة الدين ووظيفتها.

(٢) انظر: **Ursula King: op: cit: p.**

(٣) **See: Ibid, p. 107**

للمنهج الظاهراتي الذي يعد – كما ثبت- اتجاهًا مستقلًا يختلف في منطلقاته وأسسه وأهدافه عن الاتجاهات الأخرى العاملة في المجال على الرغم من التداخل الموجود بينها جميعًا، والتداخل أمر طبيعي ما دامت هذه الاتجاهات جميعًا تعمل في إطار علم الأديان.

والحقيقة التي نود أن نشير إليها هنا أنه لم يكن هناك خلاف كبير يذكر بين العلماء في تميز علم الدين الظاهراتي عن علم الاجتماع الديني أو علم النفس الديني أو فلسفة الدين، إنما الخلاف الحاد الذي وقع بينهم كان بين الدين الظاهراتي وتاريخ الأديان. هل هما شيء واحد أم شيئان مختلفان؟ وقد رأينا من خلال ما سبق أن من المكابرة إنكار استقلالية الاتجاه الظاهراتي. ولا نظن أن هذه الحقيقة تغيب عن ممثلي الاتجاه التاريخي على وجه الخصوص. ومن هنا يستغرب الباحث هذه المناقشات الطويلة[1] التي درات وتدور بين العلماء الغربيين ولا زالت تدور بشأن هذه القضية ولعل الغرابة تزول إذا لاحظنا أن الاتجاه الظاهراتي يرفض رفضًا قاطعًا المسلمات التي ينطلق منها الاتجاه التاريخي، وأنه جاء في حقيقة الأمر رد فعل لأخطاء المنهج التاريخي.

ومع أن العالم الإيطالي «رفائيل بتازوني» أحد مشاهير الاتجاه التاريخي وأحد كبار أعلام مقارنة الأديان في الغرب نادى بأن يكون هناك تعاون وثيق بين الاتجاهين التاريخي والظاهراتي باعتبارهما شكلين لعلم الأديان – على الرغم من محاولته الدءوب لرفع شأن الاتجاه التاريخي والإيحاء بأن الاتجاه الظاهراتي نشاط مساعد له، وهي محاولة لم ينجح فيها كثيرًا كما يبدو من الفصل المعنون: «التاريخ والظاهراتية في علم الأديان» [2] من كتابه باسم مقالات في تاريخ الأديان - إلا

---

(١) عالجت هذه القضية ارسلاكنج في بحثها المشار إليه آنفا فلينظر هناك.

(٢) Raffaele pettazuni "Essays on the History of Religion"

=

أن النزاع كان مستمرًّا، والنص التالي لمرسيا اليادي كفيل بأن يوقفنا على حقيقة مفادها أن هذا النزاع سيستمر ما دامت المنطلقات الأساسية لكلا الاتجاهين كما هي اللهم إلا إذا اقتنع أصحاب الاتجاه التاريخي بما ارتضى به بتازوني نفسه بأن الاتجاه الظاهراتي أيضًا له موضوعاته وطريقته. يقول اليادي:

لقد كان الاهتمام المتزايد بظواهرية الدين مدعاة لخلق بعض التوتر لدى المنصرفين إلى علم الأديان، وقد كان رد فعل مختلف المدارس التاريخية والمؤرخة ردًّا شديدًا على مزاعم الظواهريين الذين يؤكدون أن بوسعهم إدراك كنه الظاهرة الدينية وبنيتها. فالمؤرخون يرون في الدين أمرًا تاريخيًّا بحتًا لا معنى له خارج التاريخ ولا قيمة، وأن البحث عن أكناه وجواهر يعني الوقوع في الخطأ الأفلاطوني القديم، (بالطبع لا يقيم المؤرخون وزنًا لهوسرل)[١].

وهذا النص لا يوقفنا فقط على سر النزاع القائم بين الاتجاهين، إنما يوقفنا – علاوة على ذلك- على حقيقة استقلال الاتجاه الظاهراتي استقلالًا كاملًا وتميزه تميزًا تامًّا. ويبدو أن محاولة سلب استقلالية الاتجاه الظاهراتي وإخضاعه للاتجاه التاريخي هي التي تقف وراء تحديد وظيفة الاتجاه الظاهراتي في مجرد تصنيف الظواهر، وهو لا يشكِّل عند الظاهراتيين إلا عنصرًا من عناصر الاتجاه كما رأينا.

ملاحظات «دوجلاس ألن» على الاتجاه الظاهراتي:

لقد قام دوجلاس ألن في بحثه عن الاتجاه الظاهراتي[٢] بحصر خصائصه وتناولها جميعًا بالنقد. ومع أن ملاحظاتنا على الاتجاه الظاهراتي تختلف عن تلك

=

والفصل الذي أشرنا إليه: "History and phenomenology in the Science of Religion

نشر هذا الفصل: J. Waardenburg: op, cit: pp. 639.

(١) اليادي: تاريخ الأديان ص: ٣٥١.

(٢) Douglas Allen: "phenomenology of Religion" in "Encyclopedia of Religion" ed. Mercia Eliade (New York 1973).

التي قدمها هذا الرجل إلا أني رأيت أن ألخص ما قاله لكونه موضحًا للاتجاه من ناحية ومعبرًا عن النظرة الغربية إليه من ناحية أخرى.

فبعد عرض موجز لتطور الاتجاه الظاهراتي وتحليل لمواقف أبرز ممثليه في الغرب قام «ألن دوجلاس» بحصر خصائص هذا الاتجاه وفق ادعاءات أصحابه إلى:

١ـ أنه نشاط علمي وصفي تاريخي تجريبي مقارن.

٢ـ أنه اتجاه مستقل تمام الاستقلال.

٣ـ أنه اتجاه يرفض اختزال الدين في مفهومات ضيقة.

٤ـ أنه اتجاه يصر على التوقف عن إصدار الأحكام والتعرف على المقاصد والنوايا.

٥ـ أنه اتجاه يصر على احترام الدين والاقتراب منه على أساس من التفهم والتعاطف.

٦ـ أنه اتجاه يدعي قدرته على توفير البصيرة اللازمة للتوغل إلى البنى الأساسية للدين ومعاني ظواهره.

ثم يمضي في تحليل هذه الخصائص واحدة بعد واحدة ونقدها. ففي رأيه - والحقيقة أنه يوحي في عباراته بأن النقد الذي يوجهه لهذه الخصائص ليس إلا تلخيصًا لآراء أهل النقد في الغرب من علماء الأديان والمهتمين بالموضوع - أن كون الاتجاه الظاهراتي اتجاهًا مقارنًا بمعنى أنه يستخدم المنهج المقارن أمر مجمع عليه، بل إن بعض الظاهراتيين عبروا عن هذا الاتجاه بأنه مرادف للمقارنة. وحتى أولئك الذين رفضوا عده مرادفًا للمقارنة لم يرفضوا استعانة هذا الاتجاه بها. أما كونه تجريبيًّا وهو ما يصر عليه أكابر هذا الاتجاه وبالتالي يتصف بالموضوعية والعلمية فهذا بناء على أنه يبدأ عمله بجمع الوثائق الدينية ثم التنقيب عن الظواهر الدينية من خلال ما توحي به المعلومات التجريبية.

لكن هذا الاتجاه - فيما يرى «دوجلاس»- قد هوجم بصورة عنيفة من قبل الآخرين بأنه ليس قائمًا على التجربة على وجه الإطلاق واتهم بأنه عشوائي وذاتي وغير علمي بالمرة. ورأى المعارضون لتجريبية الاتجاه الظاهراتي بأنه إذا كان

الكشف عن البنى الأساسية العالمية للدين ومعانيه هو جوهر رسالة الظاهراتي فإن هذه البنى والمعاني ليست موجودة في الوثائق أو المعلومات التجريبية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن نتائج دراساتهم لا يمكن التحقق منها بصورة تجريبية أو بالوسائل التجريبية فالنتيجة إذن أن تجريبية هذا الاتجاه مجرد ادعاء لا أساس له.

أما كونه تاريخيًا فهذا أيضًا مما لا يوافقهم عليه معارضوهم. ومع أن الظاهراتيين يعدون عملهم ذا صلة وثيقة بالبحث التاريخي من حيث أن كل البيانات والمعطيات الدينية تاريخية في المقام الأول ويصرون على أن الظاهراتي ينبغي أن يكون على وعي جيد بالخلفية التاريخية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تظهر في إطارها تلك الظواهر التي يقوم بدراستها إلا أن معارضيهم يتهمون الدين الظاهراتي بأنه ليس فقط غير تاريخي إنما هو ضد البحث التاريخي. وأقاموا هذا الاتهام على: أن المنهج الظاهراتي يهمل الإطار الثقافي والتاريخي المعين للظواهر الدينية، وأن الظاهراتيين يعطون أولوية قصوى من الناحية المنهجية والأنطولوجية للبنى الأساسية العالمية للدين وهي بنى ليست تاريخية أو زمنية.

أما كونه منهجًا وصفيًا فهو أمر- فيما يرى دوجلاس- يكذبه الواقع. صحيح أن كثيرًا من الظاهراتيين أصروا على عد اتجاههم وصفيًا فقط لكنهم تجاوزوا هذا إلى تفسيرات للظواهر، الأمر الذي يتعارض مع الوصفية.

إن الظاهراتيين في بعض الأحيان يفرقون بين مرحلتين في عملهم: المرحلة الأولى تتمثل في جمع المواد المتعلقة بالظواهر الدينية وتصنيفها وهذا أمر علمي موضوعي، والمرحلة الأخرى تتمثل في تفسير معاني هذه الظواهر وهو أمر لا يمكن عده موضوعيًا أو علميًا على إطلاقه. إنما هو أمر ذاتي جزئيًا على الأقل.

أما كونه اتجاهًا يرفض اختزال الدين في أنماط معينة أو صيغ محددة فهذا فيما يبدو صحيح إلى حد كبير. والاتجاهات الأخرى التي حاولت اختزال الدين وظواهره في أطر اجتماعية أو اقتصادية أو نفسية قاومها جميعًا الظاهراتيون بقوة.

وأما كونه اتجاهًا مستقلًا في دراسة الأديان فهذا مما لا شك فيه، وعلى الرغم من استفادة الظاهراتية من الأنشطة المختلفة والمناهج المتعددة واعتمادها كثيرًا على البحث التاريخي وعلى ما تقدمه علوم اللغة والنفس والاجتماع والأجناس وغيرها إلا أنه يقوم بتوظيفها جميعًا في إطار ظاهراتي متفرد، الأمر الذي يجعل استقلالية الاتجاه الظاهراتي أمرًا واقعيًا.

وفيما يتعلق بضرورة التوقف عن إصدار الأحكام يقول: دوجلاس إن الظاهراتيين يصرون عليه منهجيًا ويعيدون تأكيده، إلا أنه من الناحية الواقعية يبدو غير صحيح. وإصرارهم كذلك على الاقتراب من الدين ومحاولة فهمه على أساس من التعاطف والمشاركة فأمر يشوبه كثير من الغموض. فما هو المراد بالتعاطف وكيف يكون؟ وما هي صورة المشاركة التي يزعم الظاهراتيون أنها تكسب الدارس القدرة على فهم الدين كما هو؟ إن كثيرًا من الظاهراتيين ذهبوا إلى وجوب كون الباحث الظاهراتي متدينًا وصاحب تجربة دينية. وهو أمر يرونه قادرًا على ضمان المشاركة، في حين يرى آخرون منهم عدم جدوى هذا فيما يتعلق بالفهم الصحيح لأن كثيرًا من أولئك الذين دخلوا الميدان ولهم انتماءاتهم الدينية وتجاربهم الشخصية انتهوا إلى تفسيرات غير محايدة وغير موضوعية، ووجدوا صعوبة كبيرة في إنصاف الأديان الأخرى، فمن هنا تكون «المشاركة» و«التعاطف» وأمثالهما أمورًا مبهمة لا تستطيع أن تثبت نفسها للتحليل العلمي أو النظرة الموضوعية الواعية.

أما كون الاتجاه الظاهراتي يملك القدرة على توفير البصيرة النافذة التي تساعد الباحث على اكتناه حقيقة الدين وإدراك بنيتها الأساسية فهذا أمر يبدو

ادعاءً أكثر منه كلامًا علميًا واقعيًا؛ فليس هناك أولًا اتفاق عام على ما يشكل البنية الأساسية للدين ولا على طبيعة هذه البصيرة. ومن الناحية المنهجية يبدو هذا الادعاء غير علمي لأن الظاهراتيين أنفسهم لا يخضعون ما يقولونه في هذا الصدد للتحليل النقدي العلمي.

أما الاهتمام الذي توليه الظاهراتية لشعور المتدين ووعيه وتصوره للهدف الذي يتوجه إليه على أساس أن هناك علاقة وثيقة بين المتدين على مستوى شعوره الشخصي والهدف الذي يسعى إليه، وأن الوعي هو الذي يشكل مضمون الظاهرة، فاهتمام واضح ولازم لطبيعة نظرتهم إلى الدين. وإن إهمال الدارسين لنوايا المتدينين ومقاصدهم ومشاعرهم هو ما حاربه الظاهراتيون وعدوه السبب الأساس في اختزال الدين في أطر معينة غالبًا ما تكون غريبة عن المتدين وعن وعيه الديني.

تعليق على «دوجلاس ألن»:

هذه خلاصة ما عرضه «دوجلاس ألن» وهو يمثل الموقف النقدي الغربي من الاتجاه الظاهراتي، وعندما نمعن النظر في هذه الانتقادات نستطيع أن نلاحظ عليها ما يلي:

أولًا: أن هذه الملاحظات التي أبداها الآخرون في الغرب على الاتجاه الظاهراتي توضح بجلاء الأزمة التي يعيشها الفكر الغربي في مجال دراسة الأديان من حيث الموضوع والمنهج.

فمن حيث الموضوع يكشف لنا ما عرضه «دوجلاس» عدم وجود اتفاق بين العلماء هناك حول ماهية الدين وحقيقته وطبيعته، ومن حيث المنهج نلمس بوضوح عدم وجود اتفاق حول كيفية دراسة الدين وفهمه. وهذا يجعل نشاط علماء الغرب في مجال مقارنة الأديان مجرد نشاط لا يرقى إلى مستوى العلم؛ لأن العلم لا يتصور

في غياب منهج على الأقل يتعارف عليه العاملون في ذاك المجال ويلتزمون به في بحوثهم ويفحصون نتائجهم في ضوئه ويقوِّمون محاولاتهم من خلاله.

ثانيًا: أن هذه الآراء التي انتقدت علمية الاتجاه الظاهراتي وموضوعيته وتجريبيته ووصفيته هي نفسها - في كثير من المواضع - ابتعدت عن الإنصاف العلمي. والباحث يلمس شيئًا من التجني والتعميم والاستبداد الفكري في هذه الانتقادات.

أما التجني فواضح من قولهم بأن الاتجاه الظاهراتي عدو للبحث التاريخي. لقد أشرنا فيما سبق إلى أن هذا الاتهام قد بني على أساس القول بأن الظاهراتيين يهملون الأطر الثقافية والتاريخية المعينة للظواهر الدينية، وبأنهم يهتمون بالبنى الأساسية للدين، وهي غير ثابتة وغير خاضعة للزمن في آن واحد. وهذا في الحقيقة تجن على الظاهراتيين. فالظاهراتيون لا يهربون من البحث التاريخي إطلاقًا، بل إن أساس عملهم قائم على البحث التاريخي، لقد صرحوا بأن المعلومات الخاصة بالدين - تلك التي يدرسونها بمنهجهم- تاريخية في المقام الأول. بل إنهم يلحون - كما رأينا- على وجوب الاستعانة ليس فقط بالتاريخ، وإنما بالآثار وعلم اللغات وسائر ما يمكن أن يفيدهم في موضوع بحثهم، لكن الذي يرفضه الظاهراتيون هو الأسس التي يقوم عليها البحث التاريخي عند أصحاب الاتجاه التاريخي، والخلفية الفكرية التي تحركه وتدفعه، وهذا الرفض في الحقيقة موقف علمي من نمط معين من أنماط البحث التاريخي لا علاقة له بالبحث التاريخي - بوصفه بحثًا تاريخيًّا- إيجابًا أو سلبًا.

والحقيقة التي يعرفها الجميع أن الاتجاه التاريخي قد فشل في دراسة الأديان بسبب هذه الأسس والخلفيات [1] التي ما ظهرت الظاهراتية إلا ثورة عليها في المقام الأول، وكل ما في الأمر أن الظاهراتيين يستخدمون البحث التاريخي بعيدًا

---

(١) انظر سيد حسين نصر: المرجع السابق .pp 282

عن الأسس المادية والتطورية التي ارتضاها لهم أصحاب الاتجاه التاريخي. فالقول بإهمال الظاهراتيين للبحث التاريخي أو بعداوتهم له مكابرة وتجن لا مكان لهما إلا في ضوء الاستبداد الفكري الذي يحاول التاريخيون ممارسته عندما يريدون إلزام غيرهم بما لا يلزمهم وما لم يقم عليه دليل علمي وبما لا يلزم البحث التاريخي.

أما اهتمام الظاهراتيين بالبنى الأساسية للدين – وهي بنى يرى المنتقدون أنها غير تاريخية ولا زمنية- فليس بطاعن فيهم. ومن الذي قال إن كل ظاهرة ينبغي أن تكون تاريخية أو زمنية لتوصف الدراسات الخاصة بها بأنها علمية؟ ألم توصف التجربة الدينية نفسها في الفكر الديني الغربي في كثير من الأحيان بأنها فوق الزمان والمكان؟ ومع ذلك ذهب هذا الفكر يدرسها علميًّا[1]، فتحديد الظاهرة بأن تكون تاريخية أو زمنية ليمكن دراستها علميًّا تضييق لمعنى العلم من ناحية، وإرضاء للنظرة المادية من ناحية أخرى. والتمسك بالتاريخية والزمنية بهذه الطريقة ربما كان أثرًا من آثار الوضعية المنطقية التي انتشرت في الغرب، ويبدو أنها تمثل واقعًا فكريًّا هناك.

ثالثًا: أن الباحث يفتقد في هذه الملاحظات النقدية التفرقة بين الناحية النظرية للاتجاه والجانب التطبيقي له، والظاهراتيون أنفسهم لا يهربون من الاعتراف بخروج كثير منهم عن مبادئهم ووقوعهم في تجاوزات. لقد كان كريستانسن مشغولًا جدًّا بتلك التجاوزات التي وجدها عند الظاهراتيين السابقين له على نحو ما عرضه «دوجلاس ألن» [2] لكن الأخطاء التطبيقية لا يمكن أن تتحمل

---

(١) See; William James: "The varieties of Religious Experence: A Study in Human Nature – (New York – 1958). Also Huston Smith" , "Forgotten Truth: the primordial Tradition" (Suhail Academy –Lahore – 1981)

(٢) See; Douglas Allen: op; cit;

مسئوليتها قواعد المنهج أو أصول العلم ما دامت هذه القواعد مقررة علميًا وتلك الأصول مقبولة، نعم يمكن أن تكون هناك ملاحظات على القواعد والأصول، وهذا حق الباحثين والعلماء، وفعلًا سنرى أن كثيرًا من قواعد المنهج لدى الظاهراتيين غير عملي وفي هذه الحالة يمكن أن تكون القواعد مسئولة – أيضًا – عن الأخطاء التطبيقية، لكن اتخاذ التجاوزات التطبيقية دليلًا على عجز الاتجاه من الناحية النظرية غير مقبول على إطلاقه.

ولعلنا نستطيع أن نتساءل عما إذا كان هناك اتجاه أو منهج في مجال مقارنة الأديان على وجه التحديد لم يتجاوز حدوده ولم يخرج عن علميته في افتراضاته وآرائه، ومما ينبغي ملاحظته أن كل الاتجاهات الأخرى في مجال الأديان في الغرب تقوم على مسلمات ومبادئ مستمدة من موقف فكري فلسفي خارج عن الدين لا من واقع الدين. فالأخطاء التطبيقية عندما يكون منشؤها عدم واقعية الجانب النظري أو عدم علميته فإنها تعالج من خلال معالجة الجانب النظري في هدوء موضوعي لا برفض استبدادي.

رابعًا: أنها تهمل التطور التاريخي للاتجاه الظاهراتي. ذلك التطور الذي لمسناه من خلال عرضنا لمفهوم الظاهراتية، فعندما تنتقد وصفية الاتجاه الظاهراتي بدليل خروج كثير من ممثليه إلى ما هو أكثر من مجرد الوصف فإن في هذا إهمالًا لتطور الاتجاه وتعميمًا غير مقبول، لقد كانت الظاهراتية إبان نشأتها منهجًا وصفيًّا فقط، ووجدنا كثيرًا من الظاهراتيين يتمسكون بوصفية عملهم ولا يرون تجاوزها في حال من الأحوال، ومعظم الدراسات التطبيقية للاتجاه الظاهراتي في وقتنا الحالي لا تتجاوز الوصف كثيرًا، ولكن الحق الذي ينبغي أن يستقر في أذهاننا أن الظاهراتية عندما تطورت إلى اتجاه مستقل وبخاصة على أيدي «فان ليوي» وتلاميذه خرج عن مجرد كونه دراسة وصفية إلى دارسة هدفها كشف المحجوب والتعرف على كنه الأديان.

وحتى على فرض أن الظاهراتية ظلت منهجًا وصفيًا - وهذا خلاف الحقيقة- فإن محاولة رفض هذه الخاصية بحجة عدم التزام كثير من ممثليه بها غير موضوعي وتتصف بالتعميم غير المقبول، والتعميم في الحقيقة كثيرًا ما يوقع الباحث في حرج، بل في أخطاء شنيعة، وهو كذلك بالفعل فيما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده، والذي ينظر فيما تنتجه أقلام الغرب - وفي الشرق الحديث أيضًا- من دراسات حول تاريخ الأديان يجد أن كثيرًا منها وقع في أخطاء علمية كثيرة نتيجة التعميم، وإن محاولة الغرب دراسة دين معين وفق معطيات دين آخر- وغالبًا ما يكون هذا الدين الآخر هو المسيحية- صورة من صور هذا التعميم الفاسد.

إن هذه الملاحظات التي أبديناها على هذه الانتقادات لا ينبغي أن تحجب عنا كثيرًا من الجوانب الإيجابية فيها، فقد أبرزت هذه الانتقادات الغربية كثيرًا من أوجه القصور الموجود في الاتجاه الظاهراتي فالنقد الموجه إلى ادعاء الاتجاه الظاهراتي القدرة على اكتناه سر الأديان أو إلى مبدأ المشاركة في التجربة الدينية الذي يطالب به الاتجاه الظاهراتي له وجاهته العلمية والواقعية.

لكن هذه الانتقادات كلها ظلت في إطار المبادئ العامة للتوجهات الغربية في مجال دراسة الأديان، تلك المبادئ والمسلمات التي تحتاج منا إلى نظرة نقدية إليها، وتقييم موضوعي لحقائقها وأبعادها، ولعل من أهم تلك المبادئ ذلك الذي يبدو وكأنه استقر مبدأً بدهيًا هو شخصية التدين بمعنى حرية الإنسان في

تشكيل تصوراته الدينية أو وضعية التدين، وهو مبدأ لا يخرج عنه اتجاه من الاتجاهات في الغرب ولكن يرفضه الإسلام رفضًا قاطعًا[1].

الدين الظاهراتي : تقييم:

بعد تحلينا الموجز للظاهراتية في مجال الأديان، وعرضنا لأبرز الانتقادات الغربية التي وجهت إليها نريد الآن النظر في القيمة العلمية للدين الظاهراتي، وهذا يقتضي أولًا التفرقة بين الظاهراتية منهجًا والظاهراتية اتجاهًا.

الاتجاه – كما نعلم – غير المنهج وإن كان بينهما تداخل شديد، والاتجاه أعم من المنهج، والمنهج يراد به تلك الخطوات العلمية التي يتبعها الباحث في أي مجال من المجالات تضمن له – إذا أحكمت قواعده- التوصل إلى هدفه وتحقيق غاياته، وتسدد خطاه في مسيرته البحثية، وتأخذ بيده ـ إذا راعى شروطها ووفى بمقتضياتها – إلى النتيجة العلمية الدقيقة، لكن الاتجاه يمثل ذلك الهدف الذي يستعان بالمنهج لتحقيقه، ويتوصل به إلى كشفه، ويمثل نظرة خاصة إلى طبيعة الموضوع الذي يراد دراسته وتحديدًا معينًا لإطاره، وتصورًا محددًا لكيفية التوصل إلى حقيقته. فالاتجاه الواحد يمكن أن يستخدم من المناهج ما يراه مناسبًا لتحقيق أغراضه وإن كانت المناهج في النهاية لا تحدد الهدف مع قدرتها على الإيحاء به، فهي مسخرة للاتجاه وخادمة له وليس العكس؛ لذلك نستطيع أن نرى باحثًا مسلمًا تختلف نظرته إلى الدين وتصوره لحقيقته وفهمه لبنيته وهدفه عن مثيلاتها عند باحث غربي يستخدم مثلًا منهج المقارنة أو المنهج التاريخي مثل زميله الغربي بدون أن يتفقا في النتيجة أو يلتقيا في المنطلقات.

وقد نجد الشيء الواحد اتجاهًا ومنهجًا، لكن مشخصاته بوصفه اتجاهًا تختلف عن مشخصاته بوصفه منهجًا؛ فنحن نستطيع أن نعمل المنهج النفسي

---

(١) سنقوم بمناقشة هذه العبارة في بحث قادم إن شاء الله.

بدون تبني الاتجاه النفسي، ونستطيع أن نستخدم المنهج الاجتماعي بدون أن نكون من المنتمين إلى المدرسة الاجتماعية أو الاتجاه الاجتماعي، فالاتجاه يحدد انتماء الباحث الفكري أو الفلسفي في حين أن المنهج لا يلزمه ذلك. والمنهج الواحد يمكن أن توظفه الاتجاهات المختلفة بطرق مختلفة.

والظاهراتية – في الحقيقة- اتجاه ومنهج معًا شأنها في ذلك شأن النظرات الاجتماعية والنفسية والتاريخية. ويمكن أن يطبق الإنسان المنهج الظاهراتي بدون أن يكون ظاهراتيًا. وليس من الضروري عقلًا، ولا من اللازم علمًا أن يكون كل من يستخدم الظاهراتية منهجًا من أتباع مدرسة هوسرل الفلسفية أو من المتبنين لآراء جيراردس فان درليوي أو أن يكون من يوظف المنهج التاريخي من أتباع مدرسة بتازوني التاريخية في الأديان أو أتباع أرنولد توينبي في نظرته إلى التاريخ من خلال مبدأ التحدي والاستجابة **Response and Challenge** الذي اشتهر به. أو أن يكون من يستخدم المنهج التجريبي من أنصار المنهج التجريبي في الفلسفة أو من تلاميذ جون لوك، والمنهج التجريبي في الحقيقة – كان قاسمًا مشتركًا – بين المؤمنين والملحدين على وجه سواء وظفه كل منهم بطريقته وفي ظل مبادئه وتصوراته الخاصة، ولعل من المناسب هنا الإشارة إلى أن عالم الإسلام الكبير أبو الريحان البيروني قد استخدم المنهج الظاهراتي – في القرن الخامس الهجري – عند دراسته لأديان الهند بدون أن يكون ظاهراتيًا في الاتجاه، وطبق المنهج الأنثروبولوجي بدون أن يكون أنثروبولوجيًا في الاتجاه، والمنهج التاريخي بدون أن يكون تاريخيًا في الاتجاه أو تطوريًا [١].

---

(١) انظر كتابه المعروف (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة) مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ الهند (١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م).

وراجع أيضًا ما قاله إدوارد سخاو في مقدمة ترجمته الإنجليزية لكتاب البيروني وبخاصة ما قاله حول منهجه.

=

إذا كان الأمر كذلك فلا يجوز من الناحية العلمية أن نتحدث عن القيمة العلمية للظاهراتية في مجال الأديان بدون التفرقة بين كونها منهجًا وكونها اتجاهًا؛ لأن عدم التفرقة هذا يمكن أن يؤدي بنا إلى تعميمات تأباها الحقيقة ويرفضها أهل العلم والاختصاص.

إن منهج الدين الظاهراتي عملية تنظيمية صرفة، ويمكن أن يساعد أي باحث من أي اتجاه فكري أو انتماء ديني في دراسته للأديان. وليس هناك من الناحية العلمية أي حجر على أي باحث عندما يحاول حصر الظواهر الدينية وفصلها عن الظواهر غير الدينية ويحاول تصنيفها وتحليلها، وهذا عمل في الحقيقة ليس مما يقال عنه إنه لا بأس به، بل هو مطلوب ويمكن أن يثري موضوع الدراسة، ويفيد الباحثين والعلماء إفادة كبيرة، لكن المشكلة تأتي من تلك المبادئ التي تحكم هذا العمل كيف يتعرف الظاهراتي على الظواهر الدينية، وما هو المعيار الذي يستخدمه في تحديد دينية ظاهرة ما، أو ما هو المعيار الذي يستعمله في موضوعية تصنيفه؟

لقد قال مرسيا اليادي[١]: إن أية ظاهرة دينية يمكن التعرف عليها في ذاتها خالصة إذا نقب عنها في إطارها الخاص، أي إذا درست بوصفها شيئًا دينيًا. ومن الخطأ محاولة كشف حقيقة مثل هذه الظاهرة بمساعدة الفسيولوجيا أو السيكولوجيا أو علم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم اللغات أو الفن أو أي

=

Edward C. sachau: (ed): "Alberuni's India "(Munshiram Manoharlal (Lt. India 1992) Pp.xxiii xxviii.

(١) أحد أبرز علماء الأديان المعاصرين في الغرب وأهم شخصية معاصرة في الاتجاه الظاهراتي في كتابه أنماط الدين المقارن وهو كتاب يحظى باحترام كبير بين الباحثين في مجال مقارنة الأديان وبخاصة في الغرب ويمثل مصدرًا مهمًا في المجال

علم آخر .. لأن مثل هذه العلوم تفتقد عنصرًا فريدًا أساسًا موجودًا في الدين هو عنصر القداسة وهو عنصر لا يمكن اختزاله.

صحيح أنه لا يوجد هنا ما يمكن عده ظواهر دينية خالصة. والدين أمر إنساني، وبالتالي - ولأجل هذا السبب وحده - ينبغي أن يكون شيئًا اجتماعيًا ولغويًّا واقتصاديًا. نحن لا نستطيع أن نفكر عن إنسان ما بعيدًا عن اللغة والمجتمع لكن محاولة تفسير الدين من منطلق أي واحد من هذه الوظائف الأساسية التي ليست في الحقيقة أكثر من طريقة أخرى لبيان ما هو الإنسان تكون محاولة عقيمة، إنها ستكون تمامًا مثل محاولة التعريف بـ(مدام بوفاري) من خلال قائمة من الحقائق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ومهما كانت هذه القوائم صحيحة فإنها لن تنفع في القضية، أنا لا أريد أن أنكر قيمة دراسة الظواهر الدينية من خلال عدة اتجاهات مختلفة، لكن تلك الظواهر ينبغي النظر إليها أولًا وقبل كل شيء في نفسها بعيدًا عن وظائفها أو علاقاتها الأخرى وفي ذلك الشيء الذي يخصها فقط والذي لا يمكن تفسيره من خلال أي شيء آخر، وهذه ليست مهمة سهلة، وما ينبغي أن نتعامل معه هو هذه الكتلة المتنوعة من الأعمال والعقائد والنظم التي بمجموعها تشكل ما يمكن أن يَعدَّه أحدنا «الظواهر الدينية»[1]، وهذا الذي قاله «إليادي» نص مهم يوقفنا على كثير من الأمور المتعلقة بالظاهراتية اتجاهًا ومنهجًا. والذي يهمنا هنا هو تحديده للظواهر الدينية، وهي كما قال الأعمال الدينية، والعقائد الدينية والنظم الدينية. فالمنهج الظاهراتي يحصر هذه الظواهر ويصنفها ويدرسها، لكن المشكلة أن هذا الحصر والتصنيف والدراسة بعد ذلك يقتضي أولًا التعرف على الظاهرة المراد دراستها

---

(١) Mircea Eliade: Patterns in Comparative Religion (Translated by Rosemary Sheed -1971) p. xi -xii

فكيف نعرف دينية عقيدة ما أو عمل ما أو نظام ما؟ هنا تجد الأمر متعلقًا بالظاهراتية اتجاهًا لأنه هو الذي يقرر المعيار الذي تحدد في ضوئه دينية الظاهرة.

والحقيقة أن الظاهراتيين لا يملكون إجابة واضحة على ذلك، وإذا كان الظاهراتي هو الذي يخترع المعيار من عنده فإنه في هذه الحالة يكون قد خالف الأساس الأصيل الذي قام عليه الاتجاه فيكون قد خرج من ظاهريته. وإذا كان الاعتماد على المتدين فإنه في هذه الحالة لا يضمن لنا دقة المعيار وصحة التحديد. وبخاصة عندما نعلم أن أتباع كل دين على وجه الأرض يمارس كثير منهم أعمالًا تعد في ضوء أصول دينهم انحرافات وضلالات. ويعتنقون أفكارًا إذا بحث عنها في ظل المصادر الأساسية للدين نراها بدعًا وخرافات. وهناك أعمال تقوم بها طائفة معينة من أتباع دين معين تعدها طائفة أخرى أثرًا من آثار الشيطان.

وما دام الظاهراتي لا يهتم إلا بالظواهر أولًا بوصفها المعبرة عن الحقائق فإنه لا يهتم بالخلافات الموجودة ولا يستفتي أصول الدين ومصادره في هذه الأمور. إنما يقوم باعتماد ما يقوم به المتدينون ـ على اختلاف بينهم فيما يقومون به أو يعتقدونه أو يمارسونه – على أنها تمثل ظواهر دينية. وهنا لا يكون الظاهراتي قادرًا على فهم حقيقة الديانة كما هي، ولا أن يدرك كنهها كما يدعي، ولا أن يفهم البنى الأساسية للدين. وهناك احتمال ثالث لا يقوم به الظاهراتيون هو استنطاق المصادر الدينية والتعرف على تحديداتها لمقبولية العقيدة أو العمل أو النظام أو أي ظاهرة من الظواهر التي تنسب إلى الدين، ومن هنا جاء فشل الظاهراتية في مجال الدين.

إن الذي يقرأ الكتب الغربية التي كتبها من تبنى الاتجاه الظاهراتي في نظرته إلى الأديان وطبق هذا المنهج في كتابته عنها يلاحظ أنهم جميعًا يعتمدون ما يرونه ظواهر

دينية من أفكار المتدينين وعقائدهم وأعمالهم بدون نقاش وبدون أن يفرقوا بين الدين في مصادره وأصوله وبينه في سلوك المتدينين وفهمهم وتطبيقاتهم.

آن ماري شيمل وتطبيق المنهج الظاهراتي على الإسلام:

ولعل أبرز مثال أستدل به على صحة ما أقول هو ذلك الكتاب الذي أصدرته المستشرقة المعروفة آن ماري شيمل بعنوان الكشف عن آيات الله دراسة ظاهراتية للإسلام(١).

وهو من أحدث ما أصدرته الباحثة، وهو في الحقيقة محاضرات ألقتها في سلسلة محاضرات جيفرد الشهيرة في ربيع سنة ١٩٩٢، وحاولت أن تقترب من الإسلام وتفهمه وتقدمه للآخرين من خلال المنهج الظاهراتي الذي رأت أنه المنهج الأكثر قدرة على مساعدة الإنسان لفهم الإسلام أو أي دين آخر، وتقول إنها استخدمت المنهج الظاهراتي وفقًا للنموذج الذي قدمه العالم الألماني فردريتش هيلر **Friederich Heiler** (٢) وهو نموذج توجزه شيمل في قولها: إنه يحاول النفاذ إلى قلب الدين من خلال دراسة الظواهر أولًا ثم ينفذ شيئًا فشيئًا إلى العميق ثم الأعمق لأبعاد تلك الاستجابة الإنسانية للإله حتى يصل إلى أعمق أعماق القلب المقدس لكل دين(٣).

---

(١) **Annemerie Schimmel: " Deciphering the signs of God A phenomenologycal approach to Islam (1994 – State University of New York press).**

(٢) فريد ريتش هيلر (١٨٩٢ – ١٩٦٧) ولد في ميونج بألمانيا، ودرس في جامعة ميونيخ وعمل أستاذًا للفلسفة والتاريخ بها واحتل كرسي تاريخ الدين المقارن وفلسفة الدين في كلية اللاهوت بجامعة ماربورج **Marburg**"، رأس المؤتمر العالمي لتاريخ الأديان الذي انعقد في ماربورج عام ١٩٦٠. كان يؤمن بوحدة الأديان ومن الظاهراتيين. وظل في هذه الاهتمامات كلها مسيحيًا أولًا

(٣) **Ibid xii.**

ومعنى هذا أن المؤلفة تبنت الاتجاه الظاهراتي في صورته المتطورة جدًّا عند الظاهراتيين وإن كانت تتحدث عن المنهج، ويبدو من تحليل كتابها أنها لا تفرق بين المنهج والاتجاه لأنها تترك عملية النفاذ إلى أعمق أعماق القلب المقدس للقارئ.

وهناك كتب أخرى تطبق المنهج الظاهراتي وتعتبر نموذجًا لهذا التطبيق مثل كتاب مرسيا اليادي «أنماط الدين المقارن»، لكنني آثرت أن أضرب المثل بكتاب شميل لأسباب فهي عالمة عالمية لا يكابر أحد في كونها من الناحية العلمية الصرفة مؤهلة أكثر من غيرها من الغربيين للقيام بدراسة علمية للإسلام، وهي مشهورة بتعاطفها مع الإسلام والمسلمين وبإعجابها بالإسلام إلى درجة أن بعض المسلمين الذين استمعوا إليها في محاضراتها الكثيرة عن الإسلام تساءلوا عما إذا كانت مسلمة وقد عاشت بين المسلمين كثيرًا، ولا تزال تقوم بزيارات منتظمة إلى تركيا وشبه القارة الهندية وباكستان على وجه الخصوص، وتجيد أهم لغات المسلمين وأشهرها مثل العربية والفارسية والتركية والأردية، وتمتلك خبرة طويلة في دراسة الإسلام وتدريسه، وتعد حجة بين الغربيين في الحياة الدينية للمسلمين، كما أن هناك إجماعًا بينهم على كونها حجة في مجال التصوف الإسلامي، فمن هذه الناحية لا يمكن أن نتوقع تطبيقًا للمنهج الظاهراتي في دراسة الإسلام أكثر إنصافًا منها عند أي باحث آخر ، فإذا لم ينجح المنهج الظاهراتي معها فإنه لا يتوقع أن ينجح على يد أي باحث غربي أو شرقي آخر يتبنى هذا المنهج.

ومن ناحية أخرى يطبق هذا الكتاب «الظاهراتية» في دراسة الإسلام وهو دين معظم قراء هذا البحث على ما أفترض، فيستطيعون بحكم إيمانهم وبحكم تجربتهم وبحكم معرفتهم بدينهم أن يدركوا قيمة المنهج الظاهراتي إيجابًا أو سلبًا ويحكموا على مدى صلاحيته لدراسة الأديان، ومن ناحية ثالثة إن كون الكتاب في أساسه محاضرات ألقتها في سلسلة جيفرد الشهيرة عالميًّا ولا يدعى إليها

حسب التقليد إلا كبار العلماء على مستوى العالم، مما يدل على مكانتها في مجال دراسة الأديان عند الغربيين.

والكتاب يقع في ثمانين ومائتي صفحة من القطع الكبير باستثناء المدخل والفهارس ويتكون من سبعة فصول أحب أن أذكر عناوينها التي يمكن للقارئ استيحاء توجهات المنهج الظاهراتي منها وهي:

المظاهر المقدسة للطبيعة والثقافة.

الزمان المقدس والمكان المقدس.

العمل المقدس.

الفرد والمجتمع.

الله ومخلوقاته: الأخرويات.

كيف ندرس الإسلام.

عدت المؤلفة كل ما يوجد عند المسلمين من أعمال وشعائر وآراء وتفسيرات وكلمات وعبارات وأذكار وعبادات وعادات وتقاليد، وما يوجد في بعض المجتمعات الإسلامية من تقديس لأماكن معينة أو أشياء معينة أو أهداف معينة ظواهر إسلامية تعبر عن الإسلام من خلال المعاني والحقائق التي تنبع عنها، فانطلقت - في اقتناع كامل بما تفعل - لتقدم الإسلام من خلال هذه الظواهر بدون أن تتدخل هي كثيرًا في تفسيرها أو توجيهها، والحق أن من يقرأ هذا الكتاب يجد نفسه أمام موسوعة معرفية تمتلئ بكل ما يوجد في المجتمعات الإسلامية المختلفة مما قد يعده بعض المسلمين دينًا، ولن يستطيع القارئ إخفاء إعجابه من قدرة المؤلفة على هذه الملاحظات ومن غزارة المادة التي تستخدمها. لكنه سيفتقد بالتأكيد شيئًا واحدًا أساسًا هو الإسلام الذي كان المفروض أن يأخذ هذا الكتاب بيد قارئه إلى حقيقته.

وإذا نظرنا في الفصل الأول [1] من هذا الكتاب حيث تتحدث المؤلفة عن الظواهر الطبيعية المقدسة للإسلام تجد الأسد على سبيل المثال من المقدسات الطبيعية. أليس عليٌّ – رضي الله تعالى عنه – سمي حيدرًا، ألم يذكر جلال الدين الرومي الأسد في كتابه «فيه ما فيه»؟ ألم يذكر التاريخ كثيرًا من الأولياء المسلمين الذين خضعت لهم الأسود؟ وعلى نفس المنوال تتحدث عن الحيوانات الأخرى مثل الحصان والجمل وغيرهما. ونراها تتحدث على الألوان كظاهرة إسلامية مقدسة متخذة من قوله تعالى ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: ١٣٨] نقطة انطلاقها، وتمضي لتتحدث عن الألوان المختلفة التي يتخذها المنتمون إلى الطرق الصوفية المختلفة في بعض البلاد الإسلامية وتشير إلى اللون الأخضر كظاهرة لونية مقدسة لأنه لون عمامة الرسول ﷺ وهو أيضًا لون الجنة، والأحمر يرمز في تصور بعض المسلمين إلى الصحة والحياة، وهو أيضًا لون لباس العرس للعروس في بعض البلاد ثم تأتي لتتكلم عن النور كظاهرة إسلامية من المقدسات الطبيعية وتتخذ بطبيعة الحال من قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الآية [النور: ٣٥] نقطة البدء. وتمضي لتشير إلى دعاء الرسول ﷺ **«اللهم اجعل في قلبي نورًا...»** الحديث، ولا تنسى أن تشير إلى نور النبوة الذي كان يلمع في جبين أبيه ﷺ عبد الله وحرصها على تتبع تجسدات النور كمقدس يأخذها إلى شهاب الدين السهروردي المقتول مشيرة إلى رمز النور في حكمته الإشراقية، وتستطرد لتبين مكانة النور في الإسلام من خلال تسمية كثير من العلماء كتبهم بالنور أو ما يدور حول معناه مثل: اللمع واللمعات ومصابيح السنة ومشارق الأنوار إلى آخر هذه التسميات.

---

(١) يقع بين صفحة ٢ – ٤٦ من الكتاب.

وتتكلم عن ظاهرة قدسية الماء في الإسلام فتشير إلى زمزم وتتبعه بالإشارة إلى حوض للمياه في مدينة كراتشي بباكستان وحوض آخر في بنغلاديش يقصدهما المسلمون في تلك المناطق لشفاء الأمراض.

وتتكلم عن الشجرة وقدسيتها في الإسلام فتشير إلى قوله تعالى: ﴿مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾ [إبراهيم: ٢٤]، ثم تربط الأمر بالأشجار التي توجد عادة حول أضرحة الأولياء أو قريبًا منها، وتشير إلى استخدام الصوفية رمز الشجر للحديث عن الكون وأن لابن عربي كتابًا اسمه شجرة الكون[١].

وإذا جئنا إلى الفصل الثاني وهو الخاص بالزمان المقدس والمكان المقدس في الإسلام نجدها تريد أن تقدم الظواهر الزمانية والمكانية في الإسلام من خلال ثلاثة مباحث بالترتيب التالي:

المكان المقدس، والزمان المقدس، والعدد المقدس، وأنا سأشير إلى شيء مما تناولته تحت عنوان العدد المقدس فيما يلي:

فقد بدأت المبحث[٢] بقولها إن الزمان والمكان يقاسان بالعدد. والإسلام مثل كل الأديان يولي أهمية كبيرة لبعض الأعداد. وفي كثير من الأحوال نرى الاهتمام الأكبر - اعتمادًا على الآراء الفيثاغورية - بالأعداد الوترية. والتفضيل الفيثاغوري للأعداد الوترية (التي تعد مذكرة في حين تعد الأعداد الشفعية مؤنثة ومملوءة بدلالات سلبية) واضحة في أثر: «**إن الله وتر يحب الوتر**». وهذا هو السبب في أن كثيرًا من الأعمال تؤدى في أعداد وترية مثل الثلاثة أو السبعة،

(١) هذه الأمثلة التي ضربناها إلى هنا ذكرناها أيضًا في بحثنا بعنوان: الدراسات الإسلامية عند الغرب، (بحث مقدم إلى مؤتمر الدراسات الإسلامية - عند غير العرب- الدولي. القاهرة ١٩٩٧ رابطة الجامعات الإسلامية كلية الدراسات الإنسانية بجامعة الأزهر).

(٢) يبدأ المبحث من الصفحة السادسة والسبعين وينتهي بالثالثة والثمانين من الكتاب وأنا هنا أعرض بإيجاز ما تقوله المؤلفة في هذا المبحث.

والنبي – هكذا قيل- أفطر عن صيامه في أعداد وترية. ويخبرنا «سنوك هوجرنجه» بأن الزائر إلى بلاد العرب في أيامه يقدم له كوب من الشاي وراء آخر، وإذا أراد الضيف أن يتناول أربعة أكواب فعليه أن يتبعها بخامسة حتى لا يكون العدد شفعًا.

ثم تتكلم عن الأهمية التي تعطى لبعض الأعداد في الإسلام فتقول: إن من السهل ربط العدد الوتري بالعقيدة المركزية للإسلام التوحيد، والقرآن الكريم – مثل التوراة- يبدأ بحرف الباء في بسم الله، والقيمة العددية لحرف الباء اثنتان تشير إلى الثنائية الكامنة في كل مخلوق في حين أن الحرف الأول في الأبجدية العربية ألف مع قيمتها العددية واحد يشير إلى الله الواحد المتفرد. وتأتي إلى العدد ثلاثة لتقول: لقد حارب الإسلام بشدة نظرية التثليث للإله: نظرية الآلهة الثلاثة البارزة في المسيحية. لكن الفكر التثليثي ذو جذور عميقة في الإنسان بحكم كوننا نعيش في عالم مثلث الأبعاد. فليس من المستغرب إذن أن يجد الإنسان نظريات كثيرة مصنفة في ثلاثة ناهيك عن شعائر كثيرة وعادات عديدة يؤتى بها ثلاثة مرات. مثل دق الباب ثلاثًا، وتكرير الرسول ﷺ كثيرًا من تعاليمه ثلاث مرات.

إن حياة الاستقامة قُسِّمت في الإسلام وفق الحديث إلى ثلاثة مراحل: الإسلام والإيمان والإحسان. والقرآن، كذلك يتحدث عن ثلاث مستويات للنفس: النفس الأمارة بالسوء، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة.

وهكذا تستطرد الكاتبة لتحصر الثلاثيات الموجودة عند أهل السنة والشيعة على وجه سواء وثلاثية محمد وعلي والإمام، الموجودة عند الإسماعيليين مثال تذكره في هذا الصدد. وتتحدث عن العدد: أربعة وتعده عددًا يملك قوة منظمة في الكون، فالجهات الأربعة والعناصر الأربعة في رأيها أمثلة واضحة لهذه القوة. ولكي تثبت مكانة الأربعة كظاهرة مقدسة في الإسلام تشير إلى «الأوتاد الأربعة» في سلم الأولياء عند الصوفية، والكتب الأربعة المشهورة في التراث

الإسلامي التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، كما تشير إلى الخلفاء الراشدين الأربعة، ثم تتساءل: هل هي الصدفة أن أربعة فقط من المذاهب الفقهية الكثيرة التي كانت موجودة في الوقت المبكر استطاعت أن تبقى إلى يومنا هذا وأن تحديد الزوجات بالأربع وطلب أربع شهود لإثبات الزنا من أمثلة الاهتمام الكبير الذي أعطي للعدد أربعة في الإسلام؟ بل إنها تنقل بعض الأقوال المنسوبة إلى علي ﷺ في نهج البلاغة مثل قوله: الإيمان على أربع دعائم على الصبر واليقين والعدل والجهاد، والصبر منها على أربع شعب على الشوق والشفق والزهد والترقب ... ومثل قوله: لا غنى كالعقل ولا فقر كالجهل ولا ميراث كالأدب ولا رفيق كالمشاورة، كدلالة على هذه الظاهرة الإسلامية المزعومة.

وتتكلم عن العدد خمسة وتقول إن لهذا العدد دلالة خاصة في الإسلام فالخمسة يمثل القيمة العددية لحرف الهاء الحرف الأخير في كلمة الجلالة. وهذه الدلالة تظهر على مستوى عملي في العقائد والشعائر؛ فأركان الإسلام خمسة، وأركان الإيمان خمسة، وأهل العباءة خمسة، وأولو العزم من الرسل خمسة، والصلوات المفروضة في كل يوم وليلة خمس. وعدد الاغتسالات المطلوبة من الذي يريد الانخراط في طائفة الخاكسارية خمسة.

والعدد ستة ظاهرة عددية مقدسة أخرى، فالله خلق العالم في ستة أيام، والشكل الشبيه بنجمة سداسية - وهو علامة سحرية قديمة- يلعب أيضًا دورًا في الأدب السحري الإسلامي على حد تعبيرها.

والعدد سبعة مهم جدًّا في كثير من التراث الديني، فطواف الكعبة سبع مرات ورمي الجمار بمنى بسبعة أحجار- يكرر ثلاث مرات- من الشعائر المركزية في الإسلام. والعدد سبعة كان مقدسًا عند الساميين منذ أيام الحسابات الفلكية البابلية التي ترجع إليها نظرية الأفلاك السبعة وعند الإيرانيين.

والمراحل السبعة أو الأودية السبعة في الطريق الصوفي عامة للأدب الصوفي في معظم أرجاء الأرض.

ومن العادات الفارسية القديمة والفريدة أن تقدم هفت سين على مائدة النوروز وهي عبارة عن سبعة أشياء يبدأ اسم كل واحد منها بحرف السين. ومع أن هذا خاص بالمناطق الإيرانية، وهناك مظاهر كثيرة للسبعة المقدسة تلاحظ بصورة عامة: فالقرآن له سبعة معان، وهناك سبع قراءات له، وإن الركعة الواحدة في الصلاة تتكون من سبعة أجزاء، وكما أن هناك سبعة أبواب لجهنم فإن الثمانية في تاريخ الأديان كانت عدد الكمال والسعادة الأبدية، ولا ننسى أن عرش الله تحمله ملائكة ثمانية، وهناك محاولات لتفسير النافورات المثمنة الزوايا في فناء المسجد كرمز لاستذكار العرش الموجود في السماء، والجنة لها ثمانية أبواب بزيادة باب واحد على النار؛ لأن رحمة الله أعظم من غضبه والحدائق - وخاصة تلك المحيطة بالأضرحة- تنسق عادة في شكل مثمن استذكارًا للجنة وهناك كتب مثل كلستان (جنة الورد) وبهارستان (جنة الربيع) تتألف من ثمانية فصول تذكر بالجنة المثالية.

والعدد تسعة مشهور بين الأتراك المسلمين والشعوب التي كانت تحت نفوذهم. ونظرية العوالم التسعة تظهر في فلكيات المسلمين، وظلت التسعة تحتل مكانة بارزة في الحياة الرسمية وقواعد التشريفات بين الأسر التركية، لدرجة أن عادة إحضار هدية مكونة من تسعة أشياء لرجل في منصب كبير في الهند المغولية حولت معنى كلمة **Toquz** من تسعة إلى هدية.

وكان العدد عشرة منذ أيام الفيثاغوريين رقم الكمال والعرب المسلمون استخدموا النظام العشري. والعشرة المبشرة بالجنة قد بلغوا الكمال وكبار مشايخ الصوفية أحاطوا أنفسهم - حسب التقليد- بعشرة من المريدين المقربين والحاكم العثماني العاشر السلطان سليمان العظيم ولد في بداية القرن العاشر

الهجري، وكان له عشرة أولاد، وهذا جعل المؤرخين الأتراك يخترعون له عشريات كثيرة فعلى سبيل المثال إنه فتح عشرة بلاد، والوحدات العسكرية بطريق الصدفة أيضًا رتبت في العشرات كما كان الأمر في روما القديمة.

وتمضي المؤلفة لتتحدث عن الأعداد: اثني عشر، وأربع عشرة، وسبع عشرة وتعد العدد سبع عشرة بلا أهمية كبيرة خارج الإسلام ثم تتحدث عن ثماني عشرة وتسع عشرة وبعده تنتقل للحديث عن الأربعين واثنين وسبعين وثلاثة وسبعين وأخيرًا عن تسعة وتسعين. والأمثلة التي تذكرها لأهمية هذه الأعداد في الإسلام كظواهر دينية عددية مقدسة من نفس أنواع الأمثلة التي ذكرتها فيما عرضناها حتى الآن، وتنتهي من هذا البحث مع آخر مثال ضربته بدون أن تقول كلمة واحدة لتنتقل إلى الفصل الذي يليه بعنوان الأعمال المقدسة.

والحقيقة أني أطلت قليلًا في نقل بعض الأمثلة التي ذكرتها ليرى القارئ بنفسه طبيعة عمل المنهج الظاهراتي ويطلع على حقيقته ليكون سندًا لما أذهب إليه من عجز الدين الظاهراتي بمنهجه الخاص عن دراسة الأديان دراسة علمية وفهمها فهمًا مقبولًا.

والقارئ الذي يعرف شيئًا عن الإسلام لا يحتاج أبدًا إلى أن أسوق له البراهين على عجز هذا المنهج ولا على عدم علميته وبعده عن الحقيقة في حصر ما يسمى بالظواهر الدينية، والسؤال الذي يفرض نفسه: أين الإسلام في كل هذا الذي قالته؟

إن ما جمعته باسم الظواهر الدينية وتحدثت عنه ليس في الحقيقة إلا جمعًا لأفكار وآراء وظواهر توجد في مجتمعات المسلمين بعيدًا عن إسلاميتها وعدم إسلاميتها في ضوء مبادئ الإسلام وأصوله وعقيدته وشريعته، ونظمه وأنماطه المقررة في مصادره. صحيح أن ما أشارت إليه ليس من اختراعاتها، بل هي موجودة في مجتمعات المسلمين. لكن هناك خلطًا وتشويهًا، إن الواقع يدلنا

والعقل كذلك أنه لا تلازم بين الإسلام وإسلامية ما يفعله أو يعتقده المسلم، وإن كان المفروض أن يمثل المسلم إسلامه في جميع مجالات حياته وأن تظل الظواهر في المجتمعات الإسلامية إسلامية، وليس هناك بأس في حصر كل ما يلاحظ من سلوك المسلمين وأفكارهم ومذاهبهم وآرائهم، لكن البأس كل البأس في أن يؤخذ كل ذلك على أنه الإسلام. وهذا ما يفعله بالضبط المنهج الظاهراتي وهذا ما فعلته شميل، فلا تفرقة بين السنة والبدعة والهدى والضلالة، والحقيقة والخرافة، والآراء الإسلامية الثابتة والأهواء الدخيلة.

والأخطر من هذا كله أنها قوَّلت الإسلام والمسلمين ما لا يقولون. ونسبت إليهم نظريات في العدد لا يعرفون عنها شيئًا. ثم تقدم كل هذا على أنه يمثل الظواهر الدينية للإسلام ليحللها الظاهراتي وينفذ إلى أعماقها ليكتنه حقيقة الإسلام. ولا أريد أن أقول إن هذا الذي تعرضه شميل باسم الإسلام يخرج كثيرًا عن الموضوعية والفهم الدقيق الواعي للإسلام، إنما أترك الحكم للقارئ لأقرر أن مشكلة المنهج الظاهراتي - كما اتضح من هذا المثال التطبيقي - أنه يفتقد إلى معيار علمي موضوعي يحدد له إسلامية الظاهرة إذا كان موضوع الدراسة هو الإسلام، ولا أدري لماذا لا يستلهم الظاهراتيون - إذا كانوا صادقين في ادعائهم الموضوعية وتجنب التأويلات الشخصية والابتعاد عن المسلمات المسبقة- مصادر الدين الذي يريدون دراسته في قضية المعيار الذي لا يمكن أن يأتي إلا من مصادر الدين نفسه؟

أما إذا أخذنا الظاهراتية اتجاهًا: فأساسه ادعاء القدرة على فهم كنه الأديان من خلال تحليل الظواهر الدينية التي جمعت بالمنهج الظاهراتي. ولا أظن أن عدم واقعية هذا الادعاء وعدم علميته- وخاصة عندما يكون المنهج الذي يستخدمه في سبيل ذلك هو ما رأيناه- يحتاجان إلى دليل. وشيمل نفسها بعد أن قالت في مقدمة كتابها أنها ستتبع نموذج هيلر في تطبيق المنهج الظاهراتي، ذلك النموذج

الذي قالت بأنه يبدأ بالظواهر ثم ينفذ إلى أعماقها حتى يصل إلى قلب الدين لم تستطع أن تحقق هذا الذي ادعته، وهل من الممكن إذن أن نسلم للظاهراتيين ادعاءهم الموضوعية؟ وهل هناك ذاتية أكثر من ذلك الذي رأيناه في تطبيق شيمل للمنهج؟ أليس هذا الحصر للظواهر على أنها دينية ينبع عن معيار ذاتي لدى الظاهراتي؟ ولا أظن أن البصيرة التي تكلم عنها بليكر **Bleeker** وغيره من الظاهراتيين - تلك القدرة الخارقة التي تكشف للظاهراتي الحجب كلها وتعرفه بحقائق الأديان ليست في التحليل النهائي إلا مسلمة مسبقة ينطلق منها الظاهراتي تبرهن على ذاتيته

نستطيع من ناحية أخرى، ملاحظة أن الظاهراتية لا تختلف عن مثيلاتها من الاتجاهات الغربية الأخرى في المجال في عد الدين أمرًا شخصيًّا، وهو ما ارتاح إليه الفكر الديني الغربي الحديث، ونتج عنه تحولات خطيرة في كثير من المفاهيم المتعلقة بالدين مثل الألوهية والوحي والنبوة وغيرها [(١)].

ولعل هذا هو السبب في أن يرى الظاهراتيون أن أحسن وسيلة وأضمنها للتوصل إلى حقيقة الدين هو الاقتراب من المتدين. وهو أمر لا أظنه مقبولًا في منطق الإسلام ولا في منطق غيره من الأديان وبخاصة السماوية منها، ومع أن الإسلام لا ينكر البعد الشخصي للدين في جميع مظاهره إلا أن الحقيقة المتعلقة بالدين وبظاهرة التدين عند المسلم لا تطلب في نهاية المطاف إلا من المصادر الأصلية من الكتاب والسنة، وليس للإنسان المسلم الحق في أن يختار لنفسه ما يشاء من أفكار وعقائد أو عادات وتقاليد إلا بموافقتها للكتاب والسنة، وأن أي ظاهرة لا تعد دينية في نظر الإسلام إلا بموافقتها لهذين المصدرين استقاءً أو استلهامًا أو استنادًا.

---

(١) انظر نماذج لهذه التحولات في: **Lord Northbourne: Religion in the Modern World (suhail Academy – Lahore, Pakistan).**

﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣] فلا تدين في الإسلام إلا استنادًا إلى وحي إلهي معصوم؛ فالظاهراتية إذن ابتعدت عن الإطار الصحيح في دراسة الأديان ووقعت نتيجة لذلك في هذه المشكلات الكثيرة التي لاحظناها، والحقيقة أن كل نقد يوجه إلى الظاهراتية كمنهج يرد على الظاهراتية بوصفها اتجاهًا عامًّا في تناول الأديان، ومنظور معين في كشف أبعادها المختلفة ودراسة جوانبها المتنوعة.

ولعل سيد حسين نصر كان يلخص حقيقة الظاهراتية بصورة دقيقة عندما قال: إن المنهج الظاهراتي قد تجنب في تناوله للدين في شعائره وأفكار ورموزه وصوره خطأ الاتجاه التاريخي لكنه وقع في خطأ آخر عندما فصلت هذه العناصر من العالم الروحي الخاص به، والذي يعطيها معانيها وقيمها[1].

إن الظاهراتية في الحقيقة أسهمت إسهامًا كبيرًا - ربما من حيث لا تدرى - في تطعيم الاتجاه الغربي العام الذي اصطبغ برد الدين إلى ظواهر ومظاهر وهو رد ضيع الدين وشوه طبيعته وحرف حقيقته. وهذا الرد في الحقيقة دليل واضح على أن الدين في حقيقته لا يخضع للمناهج الغربية الحديثة التي توصف بالعلمية كما أنه دليل على فشلها جميعًا في هذا المجال.

فإذا أراد الدين الظاهراتي أن يكتسب لنفسه معنى واقعيًّا وأن يؤدي أثرًا مفيدًا في مجال دراسة الأديان فإن عليه أن يبحث أولًا عن معيار محكم يوجه عمله. ولن يجد ذلك إلا في أصول الدين المراد دراسته وركائزه المفصلة في

---

(١) See: sayyed Hossein Nasr, op: cit, 286

مصادره وفي معطيات هذه الأصول وتلك الركائز، وإلا سيبقى الدين الظاهراتي مثل الاتجاهات الغربية الأخرى عقيمًا في هذا المجال وعاجزًا عن فهم حقيقة الدين. نعم، إنه يدعي أنه فهم أشياء، لكن هذا الذي فهمه شيء ناقص يستند إلى ملاحظاته الشخصية واستنتاجاته الفكرية لا إلى أصول الدين الحقيقية ومصادره اليقينية وعالمه الخاص به وفي ضوء هذا الذي أسلفناه إلى الآن نستطيع أن ننتهي إلى أن الظاهراتية بوصفها اتجاهًا في دراسة الأديان تمثل طموحًا فكريًا لا يسنده واقع الأديان ولا تضمنه ما تملكه الظاهراتية من وسائل أو قدرات، أما الظاهراتية كمنهج من مناهج دراسة الأديان فإنها بدون شك مفيدة في حدودها ومعينة للدارس ضمن طاقاتها، وإنها في هذه الحالة يجب أن تظل منهجًا من المناهج لا المنهج الوحيد وأن تتعاون مع المناهج الأخرى وأن تقترب من مصادر الديانة اليقينية كما تقترب من التدين نفسه: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١].

المصادر والمراجع

باللغة العربية:

١ـ البيروني: أبو الريحان محمد بن أحمد

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ الهند ـ ١٣٧٧ـ ١٩٥٨).

٢ـ إليادي: مارسيا

تأريخ الأديان من ١٩١٢ إلى أيامنا هذه ترجمة: حسن قبيسي (مجلة الفكر العربي ـ العدد ٤٦ السنة الثامنة، يونيو ١٩٨٧).

٣ـ محمود : زكي نجيب

حياة الفكر في العالم الجديد (دار الشروق ـ ط: ثانية ١٩٨٢).

باللغة الإنجليزية:

1- Allen, Douglas. "phenomenology of Relogion" In" Eliade, M.(ed): "Encyclopedia of Religion" (Macmillan – New York -1987).

2-Bettis, J. D (ed): "phenomenology of Religion: Eight modern descriptions of the essence of Religion "(Harper forum Book 1969).

3-Eliade, mircea: "patterns in Comparative Religion "Translated by Rosemary Sheed – 1971)

4-feibleman, James K. "Understanding philosophy" (London – 1973).

5- Hick, J. "philosophy of Religion"(India -1988).

6- James, E. O. "Comparative Religion" An Introductory and Historical Study. (London – New York 1961).

7-James, William; "the Varieties of Religious Experience: Study in Human Nature "(New York -1981)

8- King, Ursula "Historical and Phenomenolgical Approaches " In Frank Whaling (ed): Contemporary Approaches to the Study of Religion "(Mutan Publishers, Berlin. New York, Amsterdam 1983).
9- Martin Richard C. "Islam and Religious Studies "In" Martin, R. C. (ed): "Approaches to Islam in Religious studies" (The University of Arizona press -1985).
10-Nasr, S. H. "Knowledge and the Sacred "(Lahore -1988).
11- Northbourne, Lord. "Religion in the Modern World" (Suhail Academy Lahore,
12-Russel Bertrand "History of Western philosophy" (London-1946).
13-Sachau, E, "(ed, with notes and indices) Al Beruni-s India " (India -1992).
14-Schimmel, Annemerie, "Deciphering the Signs of God; A phenomenological Approach to Islam (state Univetsity of New York press – 1994).
15- Sharpe, E. J. " Comparative Religion; A History" (New york 1975).
16- Smart, Ninian. "Concept and Empathy" (ed: Donald Wiebe, Macmillan -1986).
17- Waardenburg, J. "Classical Approaches to the Study of Religion "Aims, Methods and Theories of Research" Vol : I Introduction and Anthology, (Muton & Co. -1973).
18- Wach, Joachim. "The Comparative Study of Religions" (edited With An Introduction: Joseph M Kitagawa, Columbia University Press. New York – London, 1950).
19- Whaling, Frank. "Comparative Approaches" In (Whaling, F, (ed): "Contemporary Approaches to the Study of Religion Muton Publishers –Berlin- New York – Amsterdam -1983).

المقالة الرابعة

نحو علم للأديان في جامعات العالم الإسلامي

يقوم هذا البحث على فرضية عدم وجود «علم الأديان» بالمعنى العلمي الدقيق في العالم الإسلامي على الرغم من وجود تراث علمي رائد في المجال لعلماء المسلمين على مدى القرون، ويحاول أن يبين ضرورة إيجاد هذا العلم في جامعات العالم الإسلامي، وأن يتناول العوائق التي تعترض قيامه وسبل التغلب عليها، كما يحاول تلخيص أهم ما يتوقع من هذا العلم من أدوار ومهام في إطار معطيات عالمنا المعاصر.

علم الأديان وأهميته:

أقصد بعلم الأديان «النشاط العقلي المنظم المهتم بدراسة الأديان نشأة وتاريخًا وتطورًا، وعقائد ومذاهب وطوائف، وبدراسة أثرها وتأثيرها على الواقع الإنساني في جميع أبعاده وكافة جوانبه دراسة تقوم على مناهج علمية وتعتمد على مصادر أساسية وتهدف إلى الفهم والمعرفة قبل النقد والمقارنة»[(١)].

---

(١) يمكن أن يعتبر هذا تعريفًا وظيفيًا لهذا العلم الذي نريد الحديث عنه، ولا مانع من أن يعاد النظر فيه إذا اتفق الباحثون والعلماء على رؤية معينة واضحة تمثل هويتنا الثقافية وفلسفتنا الكونية. وهناك جدل واسع في العالم الغربي حول ماهية هذا العلم على الرغم من مضي أكثر من قرن على ظهوره هناك. وفي بداية القرن العشرين قدم لويس جوردان- في أول كتاب غربي يحاول التأريخ لهذا العلم- تعريفًا ولم يستمر الباحثون هناك في التمسك به والعمل عليه.

انظر: Jordan, Loues H.Comparative Religion: its genesis and growth (Edinburgh. 1905) p 63 Sharpe Eric J.comparative Religion Ahistory (charles Scribers soons New york 1975)p. xii

=

لقد أحس الغرب بأهمية هذا العلم لا لتدينه أو اقتناعه بالدين، إنما لتقديره مكانة الدين في حياة الإنسان فردًا وجماعة في جميع الأزمنة والأمكنة تقديرًا صحيحًا، وظهر هذا الإحساس على الصعيد الواقعي وفي شكل منظم منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر على الرغم من علمانية المجتمعات الغربية وتأثير مبادئ التنوير الطاغية على معظم توجهاتها العلمية والفلسفية والاجتماعية، وإذا حدث في العصر الحديث تطورات هائلة - في مجتمعات الغرب - في كل فروع المعرفة الإنسانية والاجتماعية تجاري التطور العلمي والتكنولوجي، ولم يكن مجال الدين خارجًا عنها فهذا أمر طبيعي في مجتمع يخطط لنجاحه ونهضته، ويهتم بالرؤى المستقبلية لكي يستمر في المقدمة كقوة موجهة، لا في المؤخرة كقطيع مقودة.

وزاد اهتمام الإنسان الغربي المعاصر بهذا العلم منذ النصف الثاني من القرن العشرين بسبب اقتناعه بما يمكن أن يلعبه الدين من دور جوهري في المحافظة على القيم وفي استقرار المجتمعات وإحساسه المتنامي بفشل النظم الوضعية. وزاد أكثر في إطار التوجه نحو الآخر الذي أفرزته العولمة بقوة منذ سبعينيات القرن العشرين، فأصبح علم الأديان في بلاد الغرب علمًا مؤسسًا له جامعاته ومراكزه ومناهجه ومذاهبه ونظرياته واتجاهاته وعلماؤه وكتبه ودورياته ومنابره مهما كانت المشكلات المنهجية أو الصراعات الاتجاهية التي تؤثر في مسيرته إيجابًا وسلبًا[١].

=

وللوقوف على طرف من المناقشات التي استمرت في الغرب منذ البداية حول تسمية هذا العلم وتحديد ماهيته يمكن الرجوع إلى كتاب عالم الأديان الكبير نينيان سمارت:

Ninian Smart, concept and Empathy: essays in the study of religion (McMillan 1986) p 157 -230

(١) انظر لمسح موجز جيد لتطور هذا العلم وأوجه نقد غربية لتوجهاته وأسسه:

=

ولم يختلف الشرق غير الإسلامي عن الغرب في الانطلاق نحو الآخر – دينًا وثقافة– وإن تم ذلك في صورته المنظمة بعد فترة من الاهتمام الغربي، فقد ظهر في اليابان والهند والصين نشاط ملحوظ بقوة – في هذا المجال – منذ الحرب العالمية الثانية ويستمر بنفس القوة والحيوية إلى يومنا هذا(١)، أما العالم الإسلامي فلا نستطيع ادعاء وجود هذا العلم لديه بالمفهوم الذي حددناه في بداية كلامنا على الرغم من اشتراك المسلمين جميعًا أو وجوب اشتراكهم في الإيمان بما ذكرناه آنفًا من اقتناع الإنسان المعاصر بأهمية هذا العلم، وعلى الرغم من وجود أسباب موضوعية تدفع المسلم إلى الاقتناع بضرورة هذا العلم.

أهم الأسباب التي تقتضي وجود علم الأديان:

لعلنا نستطيع أن نوجز أبرز تلك الأسباب فيما يلي:

أ ـ طبيعة الرسالة الإسلامية:

فالرسالة الإسلامية التي أرسل الله بها خاتم رسله محمدًا ﷺ عالمية في أساسها قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وقال تعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨] وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] (٢) وعالمية

=

King, Richard: orientalism and Religion (Routledge, London. New York 1999reprinted 2002) p. 35 – 61

(١) يمكن الإشارة إلى: كتابات الفيلسوف الهندي الحديث «رادهاكريشنان» في الهند، والعالم الياباني «سوزوكي» وكتابات «اسوتزو» على سبيل المثال لا الحصر

(٢) وينبغي أن نشير هنا إلى أن «الإسلام» ظهر عالميًا منذ اللحظة الأولى على خلاف الأديان الأخرى، فالمسيحية كانت في أساسها إسرائيلية محلية حتى حولها «بولس» إلى أممية عالمية، واليهودية لم تدع يومًا أنها عالمية، ولا هي كذلك، ونظرية الشعب المختار تقف عائقًا أساسيًّا نحو عالمتيها حتى لو أرادت ذلك. والبوذية في أساسها كانت تيارًا دينيًّا داخل الإطار الهندوسي حتى =

الإسلام تعني فيما تعني محاولة المسلمين نشر رسالته في ربوع العالم والتبشير بها بين الأمم، قال تعالى:﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وأن خيرية هذه الأمة مرتبطة بالقيام بهذا الأمر بنص القرآن الكريم: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وهذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مما يستلزمه التواصي الذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣].

وهذا بلا شك يقتضي أول ما يقتضي محاولة المسلمين التعرف على ثقافة الآخرين وتوجهاتهم الفكرية، ولا يخفى أن محور هذه التوجهات والثقافات دينهم وعقيدتهم.

وإذا أضفنا إلى هذه العالمية الانفتاح الذي تتسم به الرسالة الإسلامية، وهو خاصية ملازمة لعالميتها، وتجلت في أروع صورها على مر التاريخ الإسلامي أدركنا أن من مقتضيات هذه الرسالة الانفتاح على الثقافات والأديان أو قل الانفتاح على الآخر بكل أبعاده وفي كل أنشطته. إن في كتب التاريخ التي سطرها المسلمون وفي الدراسات الأثرية التي قاموا بها وإن تكن قليلة، وفي المناقشات العلمية التي سجلوها، والحوارات الفكرية التي خاضوها على قاعدة من

=

أخرجها «الملك أشوكا» في القرن الثالث قبل الميلاد من الهند. وظلت الهندوسية محلية منذ القدم إلى أن ظهر «فيفيكا نندر» في أواخر القرن التاسع عشر ليجعلها عالمية بعد صبغها بالفيدانتية. أما أديان الصين فظلت محصورة داخل سورها العظيم ، ولم تخرج الأديان اليابانية إلى فضاء العالمية إلا منذ القرن العشرين. أما الأديان الإفريقية المتعددة فلا تعدو أن تكون شعائر محلية لا تتجاوز في بعض الأحيان القرية الواحدة فالعالمية إذن وصف أصيل للإسلام، وجاءت تعاليمه لتؤكد هذه الأصالة بصورة عملية.

الاحترام المتبادل وتحت رعاية الخلفاء والسلاطين(١) ونماذج التعايش التي برهنت للعالم كله على طبيعة الإسلام السمحة، أقول: إن في كل ذلك دليلًا واضحًا على مدى الانفتاح الذي اتسم به الإسلام في نظرته إلى الآخرين وتفاعله مع أديانهم وحضاراتهم. ولم يكن هذا إلا تطبيقًا عمليًّا للتعليمات القرآنية واتباعًا للأسوة النبوية الكريمة.

انظر إلى هذه الآيات القرآنية الكريمة، حيث يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾ وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِىَ بَيْنَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُورِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِهِمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ ﴿١٤﴾ فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ۖ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٥﴾ ﴾ [الشورى: ١٣-١٥] ويقول عز وجل: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ ۖ فَلَا يُنَٰزِعُنَّكَ فِى ٱلْأَمْرِ ۚ وَٱدْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ ۖ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ ﴿٦٧﴾ وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٦٨﴾ ٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾ [الحج: ٦٧-٦٩].

ويقول: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّى عَمَلِى وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ ۖ أَنتُم بَرِيٓـُٔونَ مِمَّآ أَعْمَلُ وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ

---

(١) انظر في هنا: **Waardenburg. Jacques, Muslims and other religions in context (Walter de Gruyter [WDEG] Berlin, New York, 2003), p 87-161**

Huge, Goddard, A History of Christian –Muslim Relations (Edinburg University press, 2000) , p19-108

Nasr. S. H, Islam and the encounter of world religions in Nasr S. H. living Sufism (Suhail Academy, Lahore, Pakistan 2000) , p 114 -128.

مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ٤١] ويقول جل جلاله: ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَهُوَ ٱلْفَتَّاحُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [سبأ:٢٦] ويقول: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟ ۘ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢] ويقول تبارك وتعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨] ويقول حكاية عن هود عليه السلام: ﴿قَالَ يَـٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَءَاتَىٰنِى رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَـٰرِهُونَ﴾ [هود: ٢٨]

فلا غرابة – والحالة هذه – أن يكون خطاب الإسلام أكثر عالمية من أي دين آخر على وجه الأرض بدون أدنى مبالغة لأنه كما يقول سيد حسين نصر: «لم يجد مشكلة ما في وجود الأديان الأخرى»(١).

ب ـ اهتمام القرآن الكريم الأساسي بالأديان:

وهذا واضح لكل من يقرأ القرآن الكريم ولو بصورة عابرة، وكان هذا الاهتمام طبيعيًا جدًا لكون هذه الرسالة مصدقة لما سبقها ومصححة له ومهيمنة عليه. لقد تحدث القرآن الكريم حديثًا طويلًا مفصَّلًا عن أهل الكتاب «اليهود والنصارى أساسًا» وتحدث عن الصابئة والمجوس والمشركين والتيارات الإلحادية المختلفة، وقد تحدث عن ملة إبراهيم ودين الفطرة والحنيفية، وناقش كثيرًا من جوانب العقيدة والشريعة في الأديان الأخرى، وعرف بكثير من أخبار الأمم السابقة والمجتمعات الدينية المختلفة، وسرد كثيرًا من أخبار الأنبياء السابقين وذكر بالنص منهم خمسة وعشرين مع أهم أحداث حياتهم ومعالم

---

(١) Nasr, S. H: Ibid, p 114

رسالاتهم، بل إنه فيما يخص اليهود والنصارى دخل في كثير من تفصيلات عقائدهم وتاريخهم وفرقهم مما جعله ثريًا بالمواد العلمية التي تشكل أساس قيام هذا العلم الذي نتحدث عنه.

ولعل من إحدى وجوه شمولية القرآن الكريم في حديثه عن الأديان - كما قلت في مكان آخر - أنه ناقش العقائد المختلفة وعرض موقفه منها في إطار يمكن أن يستوعب كل ما يمكن أن يجد من فلسفات ومذاهب دينية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[1].

لقد شمل القرآن الكريم في تناوله قضايا المنهج أيضًا، فوفر كثيرًا من التوجيهات المنهجية يمكن أن تعتبر أصولًا عامة ومبادئ تحدد الإطار المنهجي للبحث العلمي في مجال الأديان استفاد منها علماء المسلمين في دراساتهم وبحوثهم، ومجادلاتهم بالحسنى مع غير المسلمين من أهل الأديان الأخرى. ولعل من أبرز تلك الآيات الكريمات في هذا الإطار على وجه الخصوص - إضافة إلى بعض ما ذكرناه آنفًا - قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٞ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٞ يَسْمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦] فإذا كانت الآية الأولى تشكل قاعدة صلبة لبناء منهج المقارنة و«الجدل المحمود» فإن الآية الثانية تمثل أساسًا قويًا لبناء مناهج البحث التاريخي والأثري وما يعرف اليوم بالأنثروبولوجي، ولعل أفضل من تجلت في

---

(١) انظر: دين محمد، «من مناهج علماء المسلمين في دراسة الأديان» حولية الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، العدد الثالث، ١٩٩٦ م، ص ٧٩-٨٠، (ص ٣٢- ٣٣) من هذا الكتاب.

كتاباته معالم هذه المناهج - في مجال الأديان - هو أبو الريحان البيروني [1] بل إن القرآن الكريم طرق قضايا في مجال الأديان تشتمل على كل ما يعرف اليوم في فلسفة الدين من مسائل مثل قضية الدين والوحي والنبوة والخير والشر والموت والآخرة وخلود النفس ودعاوي الأفضلية بين الأديان وما يتعلق بالعلاقة بين الأديان والمجتمعات الدينية، لقد تحدث القرآن عن هذه القضايا بلغة واضحة محددة المفاهيم ومقيدة الأطر مؤسسًا كل ما يقول على العقل والعلم، داعيًا إلى التأمل والتدبر والاستفادة من الخبرة والتجربة.

لقد أبدع علم الكلام في هذا إبداعًا نستطيع معه أن نقول: إن ما يعرف اليوم بفلسفة الدين يوجد أساسًا في علم الكلام، ويشكل كل مباحث فلسفة الأديان بعض أهم مباحث هذا العلم العظيم كما تطور لدى أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ولدى المعتزلة والشيعة؛ فمن الحري لمثل هذا الاهتمام المنظم للقرآن الكريم الذي يؤمن المسلمون جميعًا بأنه كلام الله الحق أن يحفز المسلمين إلى تأسي خطاه في المجال، والمضي في البحث العلمي فيه وخاصة، ونحن نرى القرآن الكريم ينعي باللائمة على الذين لا يتدبرون آياته ولا يحاولون فهم معطياته، يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤] ويقول: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩].

---

(١) انظر تناولنا للبيروني من الناحية المنهجية في المصدر السابق. وانظر أيضًا:

Mujtabai, F., Hindu Muslim Cultural Relation (India 1978) p 21 -30.

ج ـ الاحتكاك الإسلامي بالمجتمعات الدينية الأخرى:

وهو احتكاك بدأ مع أول نزول للوحي واستمر على مدى تاريخ الإسلام الطويل ولا يزال مستمرًا إلى يومنا هذا، وقد تناول «واردنبرج»(١) هذه الاحتكاكات من خلال تقسيمه إلى مراحل على النحو التالي:

فقد احتك المسلمون منذ اللحظة الأولى من تاريخهم باليهود والنصارى والمجوس، وسمعوا بالصابئة على الأقل، وخلال القرن السابع والثامن الميلادي كان احتكاكهم بأهل الأديان الأخرى على النحو التالي:

الزرتشية في العراق وإيران ووسط آسيا.

المسيحيون بطوائفهم المختلفة من النساطرة في العراق وإيران ووسط آسيا، واليعاقبة من سوريا الكبرى ومصر وأرمينيا، وكذلك الملكانية في سوريا، والأرثوذكس اللاتين في شمال إفريقيا، والآريوسية في أسبانيا.. وغيرها.

اليهود في العراق وإيران وسوريا ومصر وشمال إفريقيا.

السامرية في فلسطين.

الصابئة المندائية في جنوب العراق، والصابئة الحرانية في شمالها.

والمانوية في العراق ومصر وإيران ووسط آسيا.

والبوذية في الهند ووسط آسيا.

والهندوسية في الهند.

وفيما بين القرن التاسع والثالث عشر كان احتكاك المسلمين بالملكانية الأرثوذكسية في الأناضول وجزر البحر الأبيض المتوسط، والمسيحية اللاتينية في أسبانيا وجنوب فرنسا وجنوب إيطاليا وصقلية، والصليبيين اللاتين في سوريا،

---

(١) Wardenburg, Jacques: op cit p 166-168

Also see a. Welch and p. Cachia (eds) Islam: past Influence and present Challenges (Edinburg, Edinburg University press 1979) p248-249

واحتكوا كذلك بالأرمن الذين كانوا يعيشون بين المسلمين وفي الإمبراطورية البيزنطية، والسلاف في جنوب شرق روسيا والقبائل التركية في وسط آسيا قبل إسلامهم، والبوذيين في السند والبنجاب ووسط آسيا، والهنود في البنجاب، ومجتمعات دينية أخرى صغيرة في شرق إفريقيا وغربها، بالإضافة إلى الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. وكانت هناك في هذه الفترة علاقة جيدة وصديقة مع البوذيين في بورما والهندوس في الهند وأتباع الأديان الصينية في الصين.

أما في الفترة من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر فقد ازدادت العلاقة الطيبة للمسلمين - وخاصة الصوفية منهم - مع أتباع العقائد المحلية في الهند وبورما وماليزيا وسومطره وجاوه والصين، وكان هناك احتكاك مع المغول وقد أثر هذا إيجابيًّا في مزيد من العلاقة مع النساطرة والبوذيين في وسط آسيا، كما أن الفتوحات المتجددة في شمال الهند زادت من علاقة المسلمين بالهنود في شمال الهند كما زادت فتوحاتهم في شرق وغرب إفريقيا من اتصالهم بالأديان الإفريقية، وأسهم فتح القسطنطينية إلى مزيد من الاحتكاك بالمسيحية الأرثوذكسية.

أما من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، فقد كان هناك صراع بين العالم الإسلامي والعالم الغربي ممثلًا في الكاثوليك اللاتين، والكنيسة الإنجيلية والبروتستانت اللوثرية والإصلاحية، كما أصبح مرحلة ما بعد القرن التاسع عشر فترة أخرى من المواجهة بين العالم الإسلامي والغرب، ولكن هذه المرة بين الدول الإسلامية الضعيفة والغرب القوية، وقويت الإرساليات المسيحية كما نشطت الردود الإسلامية، وهناك منطقتان إسلاميتان شهدتا حروبًا طاحنة لعب الدين فيها دورًا ما وهما منطقة الشرق الأوسط: بين الفلسطينيين واليهود، ومنطقة شبه القارة الهندية: بين الهند وباكستان.

وكل هذه الاحتكاكات كان لابد أن تولد لدى علماء المسلمين ومتكلميهم دوافع قوية لدراسة تلك المجتمعات الدينية وبحث عقائدهم وأفكارهم، تمهد

لقيام هذا العلم بصورة منظمة، لكن الذي حدث هو أن كتابات ظهرت، وبحوثًا أجريت، ومواجهات سياسية وفكرية وعسكرية قد تمت، ولم يقم العلم بالمعنى الحقيقي كما سنبين لاحقًا.

د ـ وجوب طرح الرؤية الإسلامية:

إن ضرورة طرح الرؤية الإسلامية كبديل للرؤى الأخرى - سواء أكانت تلك الرؤى دينية أو فلسفية تقوم مقام الدين كما حاولت الشيوعية ذلك منذ ١٩١٧ أو تحاول أن تحل محل الدين فيما يخص جوانب الحياة الاجتماعية بكافة أبعادها السياسية والاقتصادية والعلمية وغيرها كما تتجلى في العلمانية وفي كثير من الطوائف الدينية الجديدة في الشرق والغرب في أيامنا هذه - تستلزمها عالمية الإسلام استلزامًا بينًا، فكما هو معلوم- وأصبح من بدهيات غير المسلمين أيضًا -أن الإسلام الحنيف ليس دينًا بالمعنى الذي يفهم به الناس هذا المصطلح في العالم المعاصر. ليس هو في الحقيقية **Religion** بالمعنى الذي فهم الرومان به الكلمة أو بالذي فهمه به الغرب بعد التغير الذي أحدثه الكاتب المسيحي **Lactantious** في القرن الثالث الميلادي[1].

---

(١) أظنني في حاجة إلى تعليق حول كلمة **Religion** التي تستعمل في الكتابات المعاصرة مرادفة لمصطلح الدين بدون أي تحفظ. والحق أن مصطلح **Religion** يرتبط - تاريخيًا- ارتباطًا وثيقًا بالتراث الفكري الغربي وثقافته، وليس من المستحسن إهماله في أي تناول علمي للدين. و **Religion** مصطلح مأخوذ من الأصل اللاتيني **Religio** وحسب شيشرون أن الكلمة تعني «إعادة قراءة أو إعادة البحث» واصطلح على «محاولة إعادة اكتشاف تقاليد الآباء والأجداد». وهذا الاستعمال هو الذي ساد في الإمبراطورية الرومانية حتى أصبحت الكلمة مرادفة لكلمة **Tradition** أو «الإرث الفكري والثقافي» الذي فهم على أنه عبارة عن تعاليم الآباء والأجداد التي تقبل بلا جدال، ويتضمن كذلك «أداء الشعائر الوثنية القديمة وتقديم القرابين للآلهة» بالطريقة التي كان الآباء والأجداد يقومون بها، فوفق هذا المفهوم لم يكن اليهود والنصارى متدينين بالمعنى الذي استعملت فيه كلمة **Religion** لكن ظهر في القرن الثالث الكاتب =

وليس هو دينًا على النحو الذي يتصور اليهود أو النصارى أو الهندوس أو البوذيون دينهم. لقد سألت السفير السريلانكي في مصر في منتصف الثمانينيات من القرن العشرين – وكان هندوسيًّا- يحب لحم البقر ويكثر من أكله، وقلت: كيف تبرر تناول اللحم وهو محرم في دينك؟ وكانت إجابته – وكان جادًّا- أن لا صلة بين الدين والطعام، والإسلام خلاف هذا تمامًا؛ إنه عقيدة وشريعة وسلوك، قائم على الربط بين الدنيا والآخرة باعتبارهما مملكة الله رب العالمين، إنه هو الذي يحدد التصور الكوني والإطار الفكري لأتباعه. كما يحدد لهم الحلال والحرام، والجائز وغير الجائز في المعاملات بجميع مظاهرها وأبعادها، في الظاهر والباطن، في الفرد والجماعة، في الجانب المادي والروحي، يحددها نصًّا أو بتوفير أصول معرفية وقواعد علمية تضمن استقامة العقل الإسلامي في اجتهاداته

=

المسيحي Lactantious الذي رفض تحليل شيشرون اللغوي، ورجع المصطلح إلى "religave" بدلًا من "Religio" ويعني «الارتباط»، وأطلق كمصطلح على «عبادة الإله الحق» مهما كان طريق العبادة ليس المهم كيفية العبادة إنما هدف العبادة؛ إن الذين يعبدون آلهة متعددة فهم أصحاب الباطل، أما أصحاب الحق فهم الذين يعبدون إلهًا واحدًا، وهم وحدهم متدينون. وبغض النظر عن مدى دقة ما يقوله **Lactantious** فإن ما قاله هو الذي تبناه الغرب المسيحي في تاريخه الطويل منذ الفترة الهيلينستية، وظل الأمر كذلك إلى ما بعد التنوير لكن يبدو – من متابعة ما تصدره الأقلام المعاصرة في الغرب – أن هناك إصرارًا على إعادة رؤية شيشرون، لأنها تعني الكثير بالنسبة لأولئك الذين ينزعون نحو التعددية بالمعنى الذي لا يعترف به أي دين بما فيه المسيحية. فالإطلاق اللاكتيني إقصائي في نظرهم في حين أن مقابله الشيشروني تعددي.

انظر:

Lactantious: Institutiones Divinae iv, 28 trans. Sister Mcdonald, 1964, pp. 318 - 20, quoted in Balagangadhara, The heathen in his Blindess: Asia, the West And the dynamic of religion (Leiden: E. J. Brill, 1944), p 242

واستلهاماته في محاولة التفاعل مع متغيرات الحياة، وموجبات التطور ومقتضيات الواقع[1].

والدعوة الإسلامية ليست غير السعي لنشر هذه الرؤية الإسلامية بين العالمين باعتبارها الرؤية المتوازنة التي تحفظ للإنسان كرامته، وللكون توازنه وللمجتمعات البشرية المختلفة سلامها وأمنها واستقرارها، إن اعتنقها الناس جميعًا كان بها، وإن لم يعتنقوها فتعايش حقيقي يسوده الحب والتعاون باعتبار الجميع عيال الله كما جاء في الحديث النبوي الشريف: «**الخلق كلهم عيال الله، فأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعياله**»[2] وكما نص القرآن الكريم: ﴿**فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾ [آل عمران: ٦٤].

ومن البدهيات العقلية أن هذا الطرح الإسلامي يقتضي خطابًا مناسبًا لا تحققه كما ينبغي إلا معرفة «الرؤى البديلة» التي تحكم فكر الآخر، وتدفع توجهاته وتسيطر على مواقفه، وتؤثر في اختياراته معرفة دقيقة تسمح باختراق عقله وبالنفوذ إلى وجدانه والتأثير في عمقه، ومن هنا تأتي ضرورة الاهتمام بما يعتقده الآخر في أولويات العمل الإسلامي، وهي ضرورة متجددة بتجدد التيارات الدينية والمذاهب الفلسفية المنافسة للإسلام وبالتالي فهي ضرورة مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وهذا يقتضي إذن ليس فقط وجود علم الأديان لدى المسلمين إنما حضورًا متجددًا له في الواقع الفكري والاجتماعي لديهم.

---

(١) لقد أبدع العقل الإسلامي علمًا منهجيًّا أصيلًا باسم: علم أصول الفقه لضبط عملية الاجتهاد والتعامل مع النص لأجل التفاعل مع الواقع. وهم على علم يغني المسلمين عن الجري وراء ما يعرف اليوم في الغرب «بالهيرمونيطيقيا» الذي انساق وراءه كثير من الكتاب في مجال الفكر الإسلامي باسم الحداثة وحل معضلة النص والواقع، وهي معضلة لا تقوم إلا في أذهانهم. ولعل أبرز الأمثلة لذلك محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري.

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير.

هـ ـ عامل تعدد الأديان:

وتتبع هذا الذي قلناه عن «الرؤى البديلة» - وربما كنتيجة منطقية له- قضية التعددية الدينية التي تعتبر من كبريات المشاكل الفكرية والدينية في مجتمعات العصر الحديث كما كانت دائمًا، وإن كانت غائبة عن المجتمعات الإسلامية أو وجدت فيها أقل حدة مما هي عليها في المجتمعات الدينية الأخرى التي لم تتسم بما اتسم به الإسلام من الاعتراف بالأديان الأخرى من الناحية الوجودية وضمان أمن أتباعها الاجتماعي سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا.

لقد تعامل الإسلام مع قضية التعدد بشكل إيجابي منذ أول لحظة، وقوله تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦] ظل من محكمات القرآن الكريم التي توجه مواقف المجتمعات الإسلامية، وكان المُجتمع الإسلامي الأول الذي أسسه الرسول الكريم ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة مجتمعًا تعدديًّا يعترف بالآخر اعترافًا يقوم على مبدأ المواطنة وحقوق الإنسان كما نراه في دستور المدينة [(١)].

وعلى طول التاريخ الإسلامي كان المجتمع الإسلامي مجتمعًا يعترف بـ: «التعدد» ويؤمن بالتعايش السلمي بين الجماعات الدينية المختلفة في الدول الإسلامية، ويمد يد الاحترام المتبادل إلى الجماعات المختلفة خارج سلطان الدولة الإسلامية. ولم يشهد التاريخ الإنساني مجتمعًا اهتم في دستوره وقوانينه بقضية التعدد والتعايش وبيان الحقوق والواجبات في هذا المجال مثل المجتمع الإسلامي[(٢)]، وتم ذلك بتوجيه من تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

---

(١) انظر: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، دار الإرشاد، بيروت، ط ٢، ١٣٨٩ ـ ١٩٦٩م، ص ٣١ ـ ٤٧..

(٢) لعل من الكتب المفيدة في تجلية هذه الناحية:

Waardenburg J. [ed.] : Muslim perception of other Religions Throughout History (oxford University press), 1999.

=

ولم يعرف التاريخ أقلية دينية أو عرقية أمنت على نفسها ومالها ودينها وثقافتها كما عرفها في المجتمع الإسلامي الذي حكمته الشريعة الإسلامية، ولعل مفهوم «أهل الذمة» في الإسلام هو أول نظرة جدية إلى الأقليات وحقوقهم في تاريخ البشرية كلها. ولذلك لم يكن تعدد الأديان أو تنوع الثقافات مشكلة بالنسبة للعالم الإسلامي، لأن التعدد في نظر الإسلام نتيجة منطقية للاختيار الذي يتمتع به الإنسان وعليه أن يتحمل مسئولية هذا الاختيار ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود:١١٨-١١٩] لكنه كان مشكلة كبيرة لمعظم المجتمعات البشرية في التاريخ، وهي مشكلة كبيرة للمؤسسات الدينية في الغرب المعاصر، ولم تستطع هذه المؤسسات -على الرغم من محاولات لاهوتية مضنية وسعي فكري حثيث لإيجاد حل لإشكالية التعدد على نحو يضمن حقوق الإنسان ويحترم الأديان والثقافات- أن تخرج بصيغة مناسبة مقبولة إلى يومنا هذا [1]. مما جعل كثيرًا من المفكرين يرون في «العلمانية» حلًا لها.

=

Weeramanthry, S. G., International Human Rights in an Islamic perspective (Mich. Colombo, Srilanka. 1982).

وأبو يوسف القاضي يعقوب بن إبراهيم، كتاب «الخراج» مع شرحه «فقه الملوك» لعبد العزيز الرجبي، تحقيق أحمد عبيد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٣م

(١) هناك ثلاثة مواقف مشهورة بشأن هذه القضية في الفكر الديني العالمي المعاصر، وهي: الموقف الحصري أو الإقصائي (Exclusivism or pariticularism) الموقف التقبلي أو الانفتاحي (Inclusivism or universalism) والموقف التعددي (pluralism) وهذه المواقف الثلاثة لم تفلح في إقناع المتدينين عمومًا، وإن كان الموقف الأول هو السائد لدى أتباع الأديان، لكن الإسلام يقدم حلًا آخر وهو التسامح والتعايش (Tolerance & Co - existence)

وهذا الموقف في رأيي هو المقبول عقلًا والممكن واقعًا. انظر:

Harold Coward, pluralism in the world religions (oxford: one world publications, 2000).

ومع أن القضية لا تمثل أية مشكلة بالنسبة للإسلام والمسلمين - كما قلنا - إلا أنها جعلت مشكلة في العالم المعاصر، ويجبر المسلمون على مناقشة القضية تحت تأثير من التوجهات الغربية، الأمر الذي جعل كثيرًا من الضباب الفكري والغموض المفهومي والتحليل السطحي يسود العالم الإسلامي كما يسود العالم الغربي.

ومهما يكن الأمر وبدون الدخول في تفصيلات ما يسمى بمشكلة «التعدد» أود أن أقول: إن التعامل مع هذه المشكلة تعاملًا حقيقيًا يقتضي إلمامًا جيدًا بالأديان المتعددة وتياراتها المتنوعة، ونلاحظ في الكتابات المعاصرة المتعلقة بهذه القضية كثيرًا من الانحراف وقدرًا كبيرًا من الانخداع بشعار « التعددية» وفق تحديدات التيارات الغربية المناصرة لها، ونتيجة الجهل الطاغي بتوجهات الفكر الديني أو اللاهوتي هناك في الجانب الآخر، ذلك الجهل الذي يعيقنا عن الوصول إلى ما وراء الشعارات من أمور لو عرفناها لأدركنا أن التعددية سراب، وأنه وهم يضيع الفكر الغربي فيه طاقته ويريد أن يأخذ معه في ضياعه المسلمين أيضًا. وهل يليق بأمة أراد الله لها أن تكون قائدة وموجهة أن تقاد بهذه الطريقة؟

وهذا يعني أن هناك ضرورة ملحة لمعرفة ما يجري في عالم الفكر الديني للآخر معرفة جيدة، ولما يمثل خلفيات توجهاته اللاهوتية في هذا الصدد، وهل هناك غير علم الأديان ليقوم بهذه المهمة على خير وجه؟

و ـ قضية الحوار الديني في العالم المعاصر:

وفي نفس الإطار الذي تحدثنا عنه تأتي قضية الحوار الديني في العالم المعاصر لتؤكد على ضرورة الاهتمام بأديان الآخرين ولتزيد من اقتناع المسلم بضرورة هذا العلم؛ لقد كثر الحديث حول «الحوار الديني» وتعددت مواقف الناس حوله إلى درجة نستطيع أن نعتبر «الحوار» موضة العصر في مجال الفكر الإنساني وإن كنا لا نشك في كونه ضرورة اجتماعية وفكرية وثقافية ودينية في كل عصر. ولأن العقل المسلم المعاصر في كثير من مظاهره عقل مريض ومستسلم، وفي حالة فقدان للثقة بالنفس ـ ربما لأجل الإخفاقات المتتالية في العصر الحديث في

مقابل الانتصارات المتتالية للعالم الغربي وخاصة في مجال العلم والتكنولوجيا - فقد وقع فريسة سهلة لإيحاءات الغرب المعاصر بشأن الحوار وتوجهاته حوله، ناسيًا أو جاهلًا أن الحوار عملية حضارية إسلامية امتدت على مدى أربعة عشر قرنًا من الزمان في صورة منظمة تحكمها قواعد واضحة، ومبادئ ثابتة وأصول مستقرة (١).

وعلى كل يعتبر الحوار في الإسلام فريضة دينية كما أصبحت فريضة عصرية. ولا يمكن القيام بهذه الفريضة كما ينبغي إلا بمعرفة الطرف الآخر في الحوار معرفة جيدة مهما كان مفهومنا للحوار وتقييمنا له، الأمر الذي يتطلب علمًا للأديان تاريخًا ونقدًا ومقارنة يستحوذ على اهتماماتنا وتزدهر به جامعاتنا. ويتعمق فيه علماؤنا، وتزخر به - على أساس منهجي - كتاباتنا.

ومما يؤسف له في هذا الصدد أن الآخر في العالم المعاصر يعرف عنا أكثر مما نعرفه عن أنفسنا دينًا وثقافة وفكرًا وفلسفة، وحضارة ونظمًا، يستوي في ذلك ماضينا وحاضرنا، أما معرفتنا بذلك الآخر الذي نسعى وراءه، أو نشتكي منه أو نعاديه أو نحاوره - وكل هذه مواقف نراها في العالم الإسلامي - هزيلة ضعيفة، بل في كثير من الأحيان غير صحيحة، وهذا وضع يعجزنا عن التأثير في مجريات الحوار واستغلاله لصالحنا أحسن استغلال، فلا غرابة أن نطالب الناس في العالم الإسلامي بأن يحسوا إحساسًا صادقًا بضرورة الاهتمام بمعرفة الآخر دينًا وثقافة وفكرًا وفلسفة قبل أن نعرفه علمًا وتقنية، ودولة وقوة، وأن يحسوا كذلك بضياع المال والجهد في الحوار الذي لم يعرف مفهومه ولم تحدد مسالكه على نحو علمي

---

(١) ولعل محمود أيوب من أبرز الأمثلة على هذا. راجع كتابه:

Ayoub, Mahmoud M. Redemptive Suffering in Islam(the Hagne mouton 1980) also see: ayoub Mahmoud M., Muslim views of Christianity: some modern examples in Islamo –Christiana, X, (1984) 49 – 70.

Ayoub Mahmoud. M., A Muslim appreciation of Christian holiness ibid xi (1985) 91-98.

متفق عليه بين أطراف الحوار ما لم يتسلحوا بالعلم بمسائل الحوار ومناهجه، وبالمعرفة بأطراف الحوار ورؤاهم.

ز ـ العولمة:

وتأتي مع الذي قلناه إلى الآن وبصورة أكثر قوة قضية العولمة في زيادة اقتناع المسلم المعاصر بأهمية علم الأديان وبضرورة سعيه نحوه بحركة منهجية منظمة. والعولمة واقع العصر، بدأت بأنيابها الاقتصادية وأظافرها السياسية، لكنها مدتها في النهاية إلى الأديان والثقافات.

والعولمة التي اعتبرت في أحد تعاريفها ربطًا للعالم بوسائل الاتصالات الحديثة، هي في الواقع تحول هائل في التاريخ الإنساني لها جوانبها الإيجابية كما أن لها جوانبها السلبية الخطيرة التي تحدث عنها كبار مفكري العصر[١] وعلى الرغم من مظاهرات احتجاج ضدها في عواصم العالم الكبيرة، استقرت - قدرًا محتومًا- في العالم المعاصر. وليس هدفي هنا هو الحديث عن العولمة ولا عن آثارها السلبية المباشرة، إنما عن نتيجة مباشرة غير مقصودة لها ألا وهي ظهور الدين كقوة كبيرة ولاعب أساسي في ميادين السياسة والاقتصاد وغيرهما من ميادين الحياة الاجتماعية المختلفة في مناطق كثيرة من العالم على خلاف كل التوقعات التي تتابع مهندسو الغرب الفكري في الإعلان عنها منذ العصر الحديث[٢].

لقد ظهر الدين بقوة في نفس الوقت الذي كشفت فيه العولمة عن أنيابها وأظافرها، وتلزم العولمة الإسلام - كما تلزم كل دين على وجه الأرض - للعمل في اتجاهين: اتجاه المحافظة على الذات والدفاع عن النفس، واتجاه التعاون مع

(١) انظر على وجه الخصوص ما كتبه الفيلسوف اليهودي المعاصر جوناثان ساكس في كتابه القيم:
Sacks Jonathan, the Dignity of Difference (Continuam, 2003).

(٢) **Hunt, Stephen J., religion In Western Society (Palgrave 2002), p 2 - 43**

الأديان الأخرى في مواجهة تحديات العولمة التي تحاول أن تختزل كل شيء في حياة الإنسان في القوة: الاقتصادية أو التكنولوجية أو العسكرية بدون أن تعبأ بالإنسان والأخلاق والروح. وأخضعت العولمة كل شيء للسوق بل إنها جعلت الإنسان نفسه بضاعة. وغضت النظر عن أي اعتبار أخلاقي أو إنساني فيما يحدث. فإذا كان اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء مشكلة كبيرة يعانيها العالم فقد جاءت العولمة لتزيد من هذه المشكلة لا لتقللها، لقد ربح البعض منها لكن خسر الكثيرون، والنتيجة ضياع الإنسان الذي أحس به صادقًا الغربي قبل الشرقي. وهذا هو الذي أعاد الدين إلى الساحة، فأصبح من واجب الدين المحافظة على هذا الإنسان وتصحيح مساره وترشيد توجهاته. وهذا أمر يحتاج إلى أن تتكاتف فيه جهود الأديان جميعًا. وهل يمكن أن يتم هذا التعاون المطلوب بإلحاح بين الأديان في إصلاح مسار العولمة أو في حماية الإنسان من عواصفها المدمرة بدون معرفة متبادلة بينها؟

فهذه الحقائق السبعة التي ذكرتها في إيجاز والمرتبط بعضها ببعض يقنع الإنسان المسلم بضرورة وجود علم للأديان في العالم الإسلامي وبأن لهذا العلم دورًا كبيرًا في إعادة صياغة العلاقات الإنسانية بين المجتمعات البشرية في عالم القرية الواحدة، وفي تحقيق السلام العالمي والتقدم الإنساني.

لكن المشكلة تكمن في أن هذا الاقتناع الذي نتحدث عنه ونراه نتيجة ضرورية للإسلام كدين عالمي وحضارة قائدة وللواقع العالمي المعاصر لا يحظى بالقبول والانتشار لدى طائفة عريضة من عامة المسلمين ولدى كثير من مثقفي العالم الإسلامي وأساتذة جامعاته الذين يرون الاشتغال بما يسمى بعلم الأديان أو مقارنة الأديان بدعة وضلالًا، وحجتهم في ذلك أن الدين عند الله الإسلام ولا مجال للمقارنة بين حق نزل من عند الله وباطل أخرجه خيال الإنسان، وإذا كان الله قد أرسل محمدًا ﷺ بآخر رسالاته المهيمنة على ما سبقها جميعًا، وحدثنا

في قرآنه عنه فلماذا الاهتمام بدراسته وبتحليل تطوراته؟ وعندما قدمت مشروعًا إلى الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد يتضمن اقتراحًا بتحويل قسم الأديان فيها - وهو قسم شاركت في وضع برامجه، ثم قمت بتحديثه وتطويره- إلى مركز متميز لدراسة الأديان ويكون الأول من نوعه في العالم الإسلامي كان رد نائب رئيس الجامعة للشئون الأكاديمية آنذاك وهو الدكتور محمود أحمد غازي بالرفض المتعاطف. لقد كان مقتنعًا بكل ما قلته في تقريري الذي قدمته له ومتعاطفًا، لكنه قال: إن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل نجاح قسم لمقارنة الأديان في أي مجتمع إسلامي. ومع أني لا أشاطره هذا الرأي إلا أن هذا الرأي يعبر عن وضع حقيقي نعانيه في العالم الإسلامي. وهنا يجدر بنا الانتقال إلى الحديث عن عوائق قيام هذا العلم، ولكني أود قبل ذلك أن أناقش بإيجاز شبهة مهمة أعتبر فصل القول فيها أساسيًا ومقدمة ضرورية للمضي قدمًا للحديث عن العوائق.

شبهة وتوضيح:

تكمن الشبهة فيما يراه بعض الباحثين وأساتذة الجامعات من المقتنعين المتحمسين الذين يرى معظمهم أن هذا العلم قائم فعلًا، وأنه علم إسلامي أصيل أسسه المسلمون تأسيسًا بدليل وجود نشاط علمي رائد في مجال الأديان لأسلافنا العلماء.

لكن النظرة المتأنية الفاحصة ترينا أن هذه الجهود لا تدل على وجود هذا العلم بصورة علمية. إن كل ما نراه من نشاط عند التحقيق لا يعدو كونه نشاطًا فرديًا، أو اهتمامًا شخصيًا لا يرتقي إلى مستوى الادعاء بوجود العلم، ولعل هذا الكلام يحتاج إلى شيء من التفصيل.

نشاط علماء المسلمين في مجال الأديان:

لا شك أن لعلماء المسلمين نشاطًا كثيرًا وعظيمًا ورائدًا في بعض الحالات في مجال الأديان. فقد اهتموا بالأديان في وقت غفل العالم كله عنها. وأنتجوا فيها

إنتاجًا علميًا غير مسبوق. اعترف بقيمته غير المسلمين من الشرق والغرب قبل المسلمين، وأشادوا بموضوعية أولئك العلماء وإنصافهم وعلمية مناهجهم وتناولاتهم[1] كل هذا حق لا يمكن إنكاره ولا الغض من قيمته. لكن الذي أعتقده هو أن كل هذه الجهود كانت جهودًا فردية على الرغم من جوانب الإبداع فيها، جهودًا قامت على أساس ميول شخصية ومبادرات فردية اقتضتها الحاجة الآنية أو دفعت إليها الحمية الدينية بدون أن يكون هناك في العالم الإسلامي اعتراف حقيقي بها.

وهذه الجهود التي نتحدث عنها كثيرة تمت عبر القرون الإسلامية الطويلة ولا تزال مستمرة بطريقة ما، وكانت في معظمها «جدلية» أكثر منه في «علم الأديان» الذي عرفناه في بداية البحث. فجهود «الجاحظ» و«إمام الحرمين» و«الغزالي» و«القاضي عبد الجبار» و«ابن حزم» و«العامري» و«القرافي» و«الجعفري» و«ابن تيمية» و«ابن القيم» و«الأشعري» و«الوراق» و«الأمر تسري» و«الكيرانوي» وغيرهم[2] كثير تدخَّل في هذا الميدان، ميدان الجدل الديني من أوسع أبوابه، ولا يمكن لأحد الغض من عمق هذه الأعمال وقيمتها العلمية ورصانتها المنهجية، لكنها لا تتعدى «إطار الجدل الديني» وتعتبر من هذه الناحية جزءًا لا يتجزأ من علم الكلام، ووسيلة مهمة من وسائل تحقيق أحد أهم أهدافه وهو «الدفاع عن الإسلام» والرد على مخالفيه.

---

(١) انظر: Sharpe, Eric J. op.cit

(٢) لقد ظهرت في العقود الأخيرة دراسات علمية حول كل واحد من هؤلاء الأعلام إما في صورة دراسات تحقيقية لكتاباتهم، أو دراسات شاملة مستقلة مقارنة لجهودهم.

أما ما يمكن أن نجده في التراث التاريخي للمسلمين مثل كتاب الطبري والمسعودي والمقدسي والكرديزي وغيرهم فلا تعدو أن تكون أكثر من سجل تاريخي وصفي غير منظم بدون أن يكون هناك وعي بعلم الأديان. وإن كان هذا التراث لا يمكن إهماله في أي حال من الأحوال عند التأريخ لهذا العلم أو عند بيان جهود المسلمين في هذا الصدد.

أما تلك الجهود المتميزة التي يمكن أن تصنف في مجال علم الأديان بكل موضوعية ومنهجية فهي قليلة جدًا، وأعظمها في رأيي كتاب البيروني، ويليها الملل والنحل للشهرستاني، ويأتي بعدهما - وأنا أتحدث من خلال ما يتوفر لدينا الآن من هذا التراث - رسالة بيان الأديان الذي ألفه باللغة الفارسية أبي المعالي الحسيني العلوي، وكانت هذه الجهود إما اهتمامات شخصية كما هو عند أبي المعالي والشهرستاني أو تلاقي الميل الشخصي برغبات من لا يرد طلبه كما هو في حالة البيروني [١].

وهذه الأعمال تدخل - بحق - فيما نعتبره علم الأديان بكل المقاييس وتتميز - وخاصة أعمال الشهرستاني والبيروني الكثيرة - بخصائص منهجية وموضوعية مميزة ومعلومات تاريخية نادرة، لكنها ظلت أعمالًا لم تتابع بالنقد والتطوير والإضافة. ولم تسهم هذه الأعمال الرائدة - وقد يضاف إليها عمل أبي الحسن العامري وابن حزم والغزالي بشيء من التجوز - في توليد هذا العلم وتقييد قواعده وتشييد أسسه والاتفاق على مناهجه بل - وكما ألمحت سابقًا - لم يتفق حتى على شرعيته، وهذا أمر غريب.

(١) انظر مقدمة البيروني لكتابه: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيث يتحدث عن دوافع تأليفه لهذا الكتاب.

ولم يعرف العالم الإسلامي إلى يومنا هذا تعريفًا لهذا العلم أو تحديدًا لموضوعه أو تمييزًا لمسائله أو رسمًا لأهدافه ومناهجه. وهذا على خلاف ما درج عليه المسلمون في مجال العلوم على مر العصور، حيث إنهم لم يشتغلوا في أي علم بدون تحديد ماهيته وموضوعه وأهدافه ومصادره. ومما اشتهر عن المسلمين قولهم:

إن مبـــادي كــــل فــــن عــــشرة	الحـــد والموضـــوع ثـــم الثمـــرة
وفـــضله ونـــسبة والواضـــع	والاسم الاستمداد حكـم الـشارع
مـسائل والـبعض بـالبعض اكتفـى	ومـن درى الجميـع حـاز الـشرفا (١)

ولا تزال هذه الأمور العشرة يهتم بها طلاب العلم في المدارس الإسلامية في كثير من المجتمعات الإسلامية في آسيا وإفريقيا عند شروعهم في دراسة أي علم. وإذا جئنا إلى علم الأديان على فرض وجوده لدينا وحاولنا أن نعرف له موقعًا في خريطة العلوم الإسلامية من خلال هذه المبادئ العشرة أو بعضها فإننا لن نجدها. نعم ربما نجد ذكرًا لما اشتهر باسم الملل والنحل لكنه ـ بغض النظر عن كونه مرادفًا في التسمية «لعلم الأديان» - ليس إلا «الجدل الديني» الذي تمثل في جل أعمال علمائنا بقوة.

---

(١) لقد عبر صاحب إضاءة الدجنة أحمد المقري المالكي الأشعري عن هذا بقوله:

مــــن رام فنًّـــــا فليقـــــدم أولا	علـــمًا بحــــده وموضـــــوع تـــــلا
وواضـــع ونـــسبة ومـــا اســـتمد	منـــه وفـــضله وحكــــم يعتمـــد
اســـم ومـــا أفـــاد والمـــسائل	فتلـــك عـــشر للمنــــى وســـائل

إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة، المكتبة العصرية بيروت، ٢٠٠٣ م، ص ١٤

نعم إن الاتجاه النقدي في دراسة الأديان الذي يأتي ضمن الجدل الديني ليس بعيدًا عن المجال الذي نحن بصدده، وخاصة عندما نكون أمام نماذج من أمثال ابن حزم والقاضي والغزالي وإمام الحرمين والعامري، ورحمة الله الكيرانوي ومحمد فضل الرحمن الأنصاري، وبعض هذه الأعمال قد يدخل فيما تطور اليوم لدى الغرب باسم «**Biblical Criticism**» (١) نقد الكتاب المقدس. وسواء كان هذا أو ذاك أو لم يكن كليهما فإنه من الممكن أن يمثل هذا الاتجاه النقدي بعدًا واحدًا من أبعاد هذا العلم وخاصة أنه ليس من المحتم علميًّا أن يتصور علم الأديان بنفس الطريقة التي يتصوره بها علماء الغرب.لكن المهم أن يجتمع المسلمون على تصور معين ويتفقوا على أصوله وقواعده، وأن يأتي هذا التوجه النقدي بناء على معرفة موضوعية حقيقية بما يتوجهون إليه بالنقد والتحليل. وهذا الاتفاق على التصور هو ما لم يتم أبدًا حتى يصح لنا القول بوجود هذا العلم وجودًا حقيقيًّا.

وأنتهي من هذا كله إلى القول بأن علم الأديان بالمعنى الذي حددناه ويقتضيه العقل والمنطق، وقبلهما ومعهما الإسلام نفسه لم يوجد في العالم الإسلامي كعلم له أصوله المحددة، وقواعده المعروفة، ومناهجه المعمول بها وغاياته الواضحة.

إننا اليوم نعتمد على الغرب تمامًا - وبصورة كلية - في فهم أديان العالم، بل في فهم ديننا أيضًا في بعض الأحيان. وهذا دليل آخر واقعي على عدم وجود هذا العلم - علم الأديان- لدينا، وعلى أن الجدل الديني المستمر إلى يومنا هذا ليس بديلًا لعلم الأديان. لا توجد لدينا اليوم موسوعة واحدة للأديان العالمية والمذاهب المنقرضة والموجودة في أرجاء المعمورة قمنا نحن بإعدادها ويمكن

---

(١) انظر لعرض موجز ممتع لنشأة نقد الكتاب المقدس وتطوره:

Luis Alonso Schokel S J. Understanding Biblical criticism trans. Peter Mc Cord SJ. (London: Burns & Oates / Herder and Herder 1968).

الاعتماد عليها وتحظى باحترام الأوساط العلمية في الشرق والغرب باستثناء ما أنجزه العالم الكبير عبد الوهاب المسيري رحمه الله، وسيأتي الحديث عنه فيما بعد. وما بدأ يظهر في الآونة الأخيرة باسم موسوعات الأديان في عالم الإسلام مثل الذي أصدره دار الكتاب العربي أو دار البشائر مؤخرًا أو الذي أصدرته الندوة العالمية للشباب الإسلامي منذ فترة ليست بالقصيرة لا يستحق أن يشار إليه في هذا الصدد، كُتَّاب غير متخصصين، ومعلومات مغلوطة، ومصادر ومراجع لا قيمة لها في الغالب وسطحية مرفوضة، هي بعض خصائص هذه التي أصدرتها الندوة أو دار الكتاب العربي أو دار البشائر.

إن من الواضح أنه ليس لنا في مجال الفكر الديني العالمي، ومجال الأديان والفلسفات والمذاهب الدينية أي إنتاج يغنينا عن الآخرين وخاصة الغرب أو يساوينا بهم أو يقربنا إليهم أو منهم، ولازلنا – بكل فخر – مقلدين للغرب في هذا المجال، ومستهلكين فيه غير منتجين، على الرغم من أننا نمثل ربع سكان الأرض، ونتحدث كثيرًا عن الصحوة والنهضة.

إذا تأملنا ما ذكرناه إلى الآن وخاصة في بداية كلامنا من أمور، ونظرنا في واقع عالمنا المعاصر، وتبعيتنا الراهنة حتى في مجال الفكر، فإننا نتأكد من ضرورة ظهور هذا العلم لدينا اليوم وبقوة، فلماذا لا يظهر هذا العلم؟ وما الذي يمنع ظهوره؟ وخاصة أنه لا يقتضي تقدمًا تكنولوجيًّا، أو قوة عسكرية أو قرارًا سياسيًّا؟ تلك المبررات التي يحلو لنا دائمًا الارتماء في أحضانها في تبرير عقمنا العلمي، وعجزنا الإبداعي وتخلفنا الحضاري.

عوائق قيام علم الأديان في العالم الإسلامي:

يرجع عدم قيام هذا العلم في العالم الإسلامي في تصوري إلى عدة عوامل أهمها:

أولًا: عدم وجود رغبة حقيقية لدى قاعدة عريضة من الناس، بل لدى بعض الخواص المحسوبين على الفكر والعلم، وهذا في الحقيقة هو العائق الأكبر، وهذا عائق يسببه:

(أ) عدم فهم الواقع.

(ب) عدم فهم طبيعة الرسالة الإسلامية

(ج) الانغلاق وضيق الأفق.

ولسان الحال عند هذه القاعدة العريضة يقول:

لماذا ندرس الأديان الأخرى؟ وربنا تبارك وتعالى قال في محكم تنزيله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] وقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥] وليس من حسن إسلام المسلم أن يضيع وقته في أباطيل وخرافات يدرسها ويحللها ويحاول أن يتعرف على أصولها ومصادرها وأسباب جاذبيتها وتأثيرها؛ إنه يُخاف عليه في هذه الحالة أن يكون ممن يصدق عليهم قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٣-١٠٤]

وأية مقارنة بين الحق والباطل؟ بين الوحي الإلهي الصادق والأساطير الكاذبة؟ وكيف توضع المسيحية الباطلة مثلًا مع الإسلام الحنيف في كفة متساوية لأجل المقارنة العلمية؟ وكيف توضع الوثنية الهندوسية أو اللاأدرية البوذية أو الغنوصية التاوية مع الإسلام في نقائه وصفاء توحيده وإحكام أركانه بحجة ضرورة فهم الآخر؟ ثم ما الذي يلجئنا إلى دراسة هذه الأديان والكتابة عنها، وترجمة كتبها وشرح نظرياتها ما دام القرآن الكريم حكى لنا عن أهلها عقائدهم ومذاهبهم؟ وهل هناك مزيد على ما قاله القرآن الكريم؟ أليس في هذا اتهامًا للقرآن الكريم نفسه الذي قال الله فيه: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ

﴿إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]. وهكذا، عندما نفحص في أسباب الرفض ووجوه الإعراض والاعتراض نجد أن القرآن الكريم الذي يمثل الدافع الأول لقيام هذا العلم هو المعتمد الأصيل الذي يستند إليه أولئك الذين لا يرون هذا العلم دورًا، أو ضرورة أو قيمة؛ لأن القرآن هو الذي فيه نبأ من قبلكم وخبر ما بعدكم إلى آخر ما روي عن الرسول ﷺ [١].

ولست في حاجة إلى الإشارة إلى أن التدين المغشوش والإيمان المقلد يضر بالإسلام والقرآن أكثر مما يضرهما الإلحاد. ولا شك أن هذا الموقف القرآني المزعوم الرافض لدى هؤلاء- وهم كثيرون حتى في أوساط أساتذة الجامعات وخاصة ممن يشتغل في التخصصات الإسلامية من تفسير وحديث وفقه وعقيدة- يقوم على جهل بالواقع، وعدم فهم لطبيعة الرسالة الإسلامية وعدم إدراك لمنهج القرآن وتقريراته التي أشرنا إلى شيء منها في بداية البحث، تغذيها ظاهرة الانغلاق وضيق الأفق التي بدأت تغزو العقل المسلم في كثير من الأوساط الجامعية تحت تأثير ما يسمى «بالسلفية» من ناحية، كما تغذيها السطحية التي نراها تتغلغل في معظم مجالات المعرفة الدينية تحت تأثير الحركات الإسلامية المعاصرة من ناحية أخرى.

والتغلب على هذا العائق لا يكون في تصوري بالانشغال بالرد على أصحاب هذه المواقف، إنما بالعمل الجاد في إقامة هذا العلم على أسس علمية مستمدة من مصادر الإسلام الأساسية والأصول الثقافية المنبثقة منها والمعتمدة عليها، والمبادئ العقلية المستند إليها والخبرة البشرية المنسجمة معها حتى إذا ما ازدهر العلم وأينع ثماره فلن نجد لهذا الموقف الرافض موطئ قدم أو محط نفوذ في عقول طلاب العلم ورائدي الحقيقة والساعين وراء التدبر وفتح مغاليق

---

(١) رواه الدارمي في مسنده، والترمذي في جامعه.

القلوب، وسيحس الناس عند ذاك على أرض الواقع بفائدة هذا العلم العظيمة في خدمة تعاليم القرآن الكريم نفسه وتطبيق توجيهاته الإيمانية والمعرفية والإنسانية.

ثانيًا: غياب الحرية الأكاديمية في بلاد المسلمين:

إذا كان هناك من استطاع تخطي العائق الأول ألا وهو عدم وجود الرغبة، وتوصل إلى اقتناع حقيقي بضرورة قيام هذا العلم في العالم الإسلامي، فإنه سيجد أمامه عائقًا من نوع آخر يدفن حماسه لحظة ميلاده، ويعوق حركته عند أول انطلاقتها، ويشل من قدرته نحو الابتكار والإبداع. ألا وهو غياب الحرية العلمية في كثير من الجامعات في العالم الإسلامي وبخاصة تلك التي تسمى بالجامعات الإسلامية، وبالأخص تلك التي تتبنى ما يسمى بالسلفية عقيدة والوهابية مذهبًا. إن مما يؤسف له أن بعض كبار أساتذة الجامعات أنفسهم ممن يؤمن بالحرية العلمية ويتحدث كثيرًا عن الإبداع العلمي والانطلاق وتشجيع البحوث في جامعات العالم الإسلامي يقدمون نماذج سيئة للغاية بسبب غياب أو ندرة أخلاق العلم لديهم وفي مواقفهم.

وغياب الحرية العلمية في جامعات العالم الإسلامي وخاصة الإسلامية منها يتمثل في صور مختلفة:

أولها: غياب الحرية البحثية على مستوى الجامعات،وعدم إيمان كثيرين بها وفق المعايير العلمية. فهناك جامعات في العالم الإسلامي لا يستطيع الباحث فيها أن يجري بحوثًا علمية موضوعية في مجالات العقيدة والفلسفة والأديان قائمة على المصادر الأولى والمراجع الحقيقية في موضوعية وإنصاف. ولا يستطيع أن يتحدى الشائع من الآراء في تلك الأوساط مهما كانت قوة دليله وقيمة مصادره؟ فالبحث في الأديان في هذه الجامعات أو المقارنة بينها عبارة عن انتقاء المظاهر السلبية أو التقاط نقاط الضعف لدى الأديان غير الإسلام،

والانقضاض عليها بدون إعطاء فرصة لصاحب الدين لكي يعرض رأيه، ويقدم تفسيره ويدافع عن وجهة نظره. وتأثر بهذا المنهج في البحث كثير من الأساتذة الذين قد يعيبون على مثل هذه الجامعات ضيق الأفق، ومن النادر - نتيجة لهذا - أن نجد فيما أنتجه العالم الإسلامي المعاصر كتابًا موضوعيًّا في الأديان العالمية، ومن الموضوعات المفضلة في الحديث عن اليهودية مثلًا لدى كثير من الكتاب المسلمين أخلاق اليهود المنحطة وعقدتهم النفسية بدون مراعاة لإطاراتها التاريخية مثلًا، وإذا وجدنا بعض الكتب الوصفية المقبولة مثل كتب العالم الجليل الشيخ محمد أبي زهرة فإنها تتحدث عن تاريخ قديم لهذه الأديان وتغفل عن الجديد فيها، ولا لوم على الشيخ لأنه كتب ما كتب وفق خطة معينة وفاها حقها وفي ظرف زمني معين استجاب لمطالبه. إنما اللوم على أولئك الذين يستخدمون تلك الكتب للاستجابة لمقتضيات مرحلة زمنية مختلفة.

أما الصورة الثانية فهي كون الجامعات في حد ذاتها تتصف بالانفتاح وتشجيع الإبداع والبحث العلمي، وتؤمن بحرية الفكر والرأي، لكنها لم تستطع أن توفر تلك الجماعة الأكاديمية التي تستطيع أن تحقق هذا التوجه على أرض الواقع، فغياب الهيئة العلمية المشرفة على التعليم المتصفة بالانفتاح والمؤمنة بحرية البحث والرأي أفشل الخطط الطموحة لمثل هذه الجامعات، وأبطأ من نجاحها إلى حد كبير. يمكن في هذا الصدد أن أضرب المثل بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، فهي جامعة تتسم بحرية أكاديمية منقطعة النظير بالمقارنة مع كثير من مثيلاتها في العالم العربي، لكنها بسبب اعتمادها كثيرًا على المعونات الخارجية لم تكن تملك حق اختيار هيئة تدريسها مما أدى إلى تجمع كثير من الأساتذة ممن لا يؤمن بالانفتاح، ولا يؤمن بحرية الرأي والبحث العلمي، ويمثلون قوة ضغط نفسي وأكاديمي داخل الجامعة تعيق التقدم العلمي والإبداع الفكري في مجال العقيدة والأديان.

وعلى الرغم من أن هذه الجامعة تحتوي على قسم لمقارنة الأديان يمكن أن يقارن بكثير من الأقسام المتطورة في العالم من حيث البنية المنهجية إلا أن هذا القسم لم يحقق ما كان يصبو إليه من تقدم في مجال هيئة التدريس أو المكتبة أو التيسيرات البحثية الأخرى بسبب هذا العامل الذي له أمثلة أخرى في جامعات ومعاهد كثيرة في العالم الإسلامي.

وهناك صورة ثالثة لهذا العامل، وتتمثل في تغييب الحرية، فقد تكون الجامعة في حد ذاتها منفتحة ومحترمة للتقاليد العلمية، ويسع صدرها للاجتهادات والآراء، وتسمح بتناول الأفكار والمذاهب ومناقشتها وفق ما يقتضيه المنهج العلمي، لكن المشكلة تكمن في كبار أعضاء الهيئة العلمية بالجامعة الذين لا يسمحون لأحد من مساويهم أو ممن دونهم بالتفوق أو الظهور أو الإبداع؛ فإذا نشط أحد الباحثين في ميدان البحث العلمي بما لا يمكن أن يقوم به هو أو يعجز عن الإتيان بمثله فإنه يستخدم أقدميته ويستغل موقعه كأستاذ أو كرئيس للقسم سيفًا مسلطًا على العباد، ويقف بهذه المواقف الاستبدادية البعيدة عن التقاليد العلمية، وأخلاقيات المهنة عقبة في سبيل نهضة علمية حقيقية في مجاله، وهذا أمر شائع في كثير من جامعات العالم العربي، وهذه الصورة فيها استغلال واستكبار واستبداد وكل ما هو مخالف لأخلاق العلم والعلماء من ناحية، وإضرار بالعلم وإعاقة لنهضته من ناحية أخرى، وهذه الصورة - طبعًا - مردها العامل النفسي أو قل: أمراض النفس وأهواءها التي لم يتطهر منها أولئك الأساتذة.

ثالثًا: عدم تشجيع المشروعات البحثية في مجال الأديان في جامعات العالم الإسلامي.

المفروض في الجامعات أنها تمثل تجمع النخبة الموجهة لمسيرة الفكر في المجتمع وما يقتضيه من نشاط بحثي علمي يعايش الواقع مسايرة أو تصحيحًا أو تعديلًا أو تطويرًا، والجامعات في العالم الإسلامي تعيش حالة من التبعية المطلقة للغير، والاستهلاك المفرط لما ينتجه هذا الغير بدون حرص يذكر على الإنتاج الفكري

والإبداع العلمي الذي يدك على وعي بالذات والتاريخ والتراث والعصر. وإذا كان المثل اللاتيني يقول: «إن فساد الأحسن هو الأسوأ» وهو قريب من المثل العربي المشهور «إن السمكة تبدأ في التعفن من رأسها» فإنه يجسد حالة كثير من الجامعات، وغالبية المفكرين في العالم الإسلامي في الأعم الأغلب.وحتى إذا وجدنا في الآونة الأخيرة سعيًا حثيثًا نحو البحث العلمي تشجيعًا وتمويلًا في بعض جامعات العالم الإسلامي - وجامعات الخليج الفتية والجامعات الماليزية في مقدمتها - فإن هذا مقيد - في الغالب - بالمجالات الطبيعية والعملية التجريبية ذات العوائد المادية المباشرة، ولعل الأمر يحتاج إلى وقت طويل لتشعر هذه الجامعات وأولو الأمر فيها بأن مجال الأديان مثل غيره من مجالات الفكر الديني والفلسفي لا يقل في أهميته للإنسان والمجتمعات الإنسانية عن أي مجال علمي آخر.

ومع أن الأمم المتقدمة ماديًّا، والمهيمنة اقتصاديًّا، والغالبة سياسيًّا والطاغية عسكريًّا تقدم أسطع الأدلة على صدق ما أقول بدليل ما تنفقه هذه الدول على مثل هذه المجالات لم ندرك نحن بعد - فيما يبدو - أن المعرفة في ذاتها قوة. وأن الأمم التي قهرتنا ولا تزال تقهرنا فعلت ذلك ولا تزال بالعلم أولًا.

فإذا كانت النظرة المادية إلى العلم التي نجدها سائدة في العالم الإسلامي من سلبيات ما ورثناه من الغرب الحديث فإننا ننسى أن هذه النظرة نفسها هي التي دفعت تلك الأمم الغربية القوية ماديًّا إلى تبني هذه العلوم التي يصنفها تحت الإنسانيات والاجتماعيات والسعي على امتلاك مفاتيحها ومناهجها ومناظيرها.

وعلى الرغم مما نراه في قطر ممثلة في جامعة قطر ومؤسسة قطر - من اهتمام كبير بالبحث العلمي وتشجيع متميز للإبداع والابتكار في مجالات العلوم المختلفة بما فيها الإنسانيات والاجتماعيات فإن حظ الأديان لا يزال ضعيفًا بل يكاد يكون معدومًا، والسبب في هذا يعود في رأيي إلى الباحثين أنفسهم الذين لم

يحرصوا على الاستفادة من الفرص المتاحة أو لم يستطيعوا إقناع المسئولين بمشروعاتهم البحثية.

إن مجتمعًا تزدهر فيه العلوم الطبيعية والتطبيقية ولا يوازيها ازدهار مماثل في العلوم الإنسانية والاجتماعية وخاصة فيما يتصل بالأديان والعقائد والشرائع التي تلعب الدور الجوهري في تشكيل النظم، وتوجيه الأنماط السلوكية والاتجاهات الفكرية - وهو دور أثبته التاريخ كما أثبته الواقع - لا يمكن أن يحلم بدور التوجيه والقيادة، لأن الأديان هي التي تحدد للمؤمنين بها رؤيتهم الكونية التي توجههم وتقودهم.

والبحث العلمي الجاد في الأديان قديمها وحديثها في مصادرها العقدية وأصولها التاريخية ومظاهرها الاجتماعية والثقافية ونماذجها السلوكية ومذاهبها الفكرية ومدارسها الروحية وتجلياتها الأدبية والفنية، وإبداعاتها العلمية، ورؤاها المتجددة لا يمكن أن ينهض به الباحثون والعلماء على أسس قويمة، ومناهج علمية مقبولة بدون تبني المؤسسات العلمية والمعاهد الفكرية في عالمنا الإسلامي علم الأديان، وتوفيرها التشجيع اللازم والتمويل المناسب.

رابعًا: فقر المكتبات في المؤسسات العلمية في العالم الإسلامي:

وهذا عائق آخر، مما يعوق قيام علم الأديان في العالم الإسلامي قيامًا ناجحًا. والحديث عن أهمية المكتبات ووجوب ثرائها ليس من نافلة الأحاديث، ولا من هوامش الأمور، يدركه كل من يعمل في مجال البحث العلمي والسلك الأكاديمي كما يدركه كل من يهتم بنفسه وبغيره ذاتًا وتاريخًا، وتفاعلاً وتعايشًا. ومع أن الجامعات كلها تنفق أموالًا طائلة لأجل مكتباتها تحسينًا وتقوية وتطويرًا لإيمانها بأهميتها وحرصها على التقدم العلمي وأملها في الإبداع، فإن نصيب مجال الأديان الذي نحن بصدده في هذه الميزانية ضئيل لا يذكر.

وإذا كانت جامعات الشرق الأوسط - من بين جامعات العالم الإسلامي - بدأت تسعى سعيها الحثيث في تطوير مكتباتها بحيث تلبي حاجات الباحثين والعلماء بصورة مناسبة، فإن مكتبة الدير الدومينيكاني في القاهرة لا تزال المكتبة الرئيسة التي تسعف الباحثين في منطقة الشرق الأوسط في مجال الأديان وفي مجال الفكر الفلسفي الديني.

والمسئولية هنا لا تقع في غالب الأحيان على الجامعات كإدارة إنما تقع - في رأيي - على عاتق المجتمع الأكاديمي فيها الذي لا يتنبه إلى هذا الجانب وأهميته، فلا يوصي القائمين على المكتبات بمصادر هذا المجال ومراجعه.

ولعل من أفضل المكتبات في جامعات العالم الإسلامي في مجال الأديان مكتبة مجمع البحوث الإسلامية في الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد بباكستان، لكن الثراء الذي تتميز به هذه المكتبة في هذا المجال لا يعود إلى فلسفة ثابتة بقدر ما يعود إلى المبادرة الشخصية للذي يتولى مسئولية هذا المجمع في تلك الجامعة، ويمكن الإشارة بهذا الصدد إلى الأستاذ الدكتور فضل الرحمن المدير الأسبق والأستاذ الدكتور ظفر إسحاق أنصاري المدير الحالي، فقد حرص كلاهما على هذا الجانب الذي لم يهتم به من قبل اهتمامًا يليق به بدون أن يغمطا حق الجوانب الأخرى، فهذان الرجلان من أكثر العلماء معرفة بالوضع الراهن للجامعات الإسلامية - عربية كانت أو غير عربية - ومن أكثرهم اتصالًا بالدوائر الأكاديمية العالمية في أمريكا وأوروبا، ومن أعمقهم وقوفًا على التطورات الحادثة في مجال الفكر الديني في العالم بشرقه وغربه.

وإذا كان هناك من ضعف في هذه المكتبة في مجال الأديان في عصر هذين الرجلين فإن هذا راجع أساسًا إلى قلة الإمكانات المادية وضعف الموارد المالية، ومع ذلك فقد قام الرجلان بجهدهما وقدما للباحثين في هذا المجال ما لا يجدونه في كثير من جامعات العالم الإسلامي.

فالأمر - إذن - يحتاج إلى يقظة أكاديمية واعية للنهوض بمكتبات جامعات العالم الإسلامي وإنشاء أو تحديث قاعدة المعلومات المتعلقة بالأديان فيها لتكون في عون الباحثين في مجال الأديان والحريصين على الإبداع فيه. ولابد للجامعات أن تستفيد من إنجازات ثورة الاتصالات والمعلومات في مجال المكتبات الإلكترونية كما أنه لابد للباحثين أن يؤهلوا أنفسهم للاستفادة منها.

خامسًا: اللغات:

أما العائق الخامس الكبير فهو الجهل السائد في أوساط الباحثين والأكاديميين في العالم الإسلامي باللغات العالمية وباللغات الأصيلة للأديان العالمية، وهو وضع يجعل النشاط البحثي في مجال الأديان والفلسفات - حتى عند كثير من أولئك القلة المهتمة بالأديان في العالم الإسلامي المعاصر - هزيلًا وتابعًا ومتخلفًا.

والبحث في الأديان يتطلب نوعين من اللغات: أولهما: اللغات القديمة التي بها كتبت مصادر الأديان الأساسية، وثانيهما: اللغات العالمية الحديثة التي تظهر فيها التطورات الحادثة في تلك الأديان والاجتهادات المتجددة والاتجاهات المذهبية المختلفة فيها، ولا يستغني الباحث عن كلا النوعين؛ فإذا كانت المصادر يمكن أن يعتمد الباحث عليها في ترجماتها المشهورة والدقيقة إلى درجة كبيرة مادام لا ينشغل بدراسات نصية أو بالنقد النصي، وهذا هو الرأي الذي عبر عنه عالم الأديان الإنجليزي الكبير «نينيان سمارت **(Ninian Smart 2000)**» في كتابه الصغير حجمًا والمهم محتوى المسمى علم الأديان واجتماعية المعرفة **(Science of Religion and Sociology of knowledge)** وأظنه رأيًا حكيمًا وبراجماتيًا، فإنه لا مناص من إحدى اللغات العالمية الحية على الأقل إذا أريد لدراساتنا أن تكون متصلة بالعصر، وقريبة من التطورات، ومتفاعلة مع الأوضاع، ومشاركة في الانفتاح والإبداع، إلا أنني أعود فأقول: لا يتصور علم

للأديان في العالم الإسلامي قائم على رجليه ومنطلق على الأساس العلمي الصحيح ما لم يكن هناك اهتمام باللغات الأصلية للأديان، وبخاصة بعد أن لاحظنا ترجمات علماء الغرب للمصادر المقدسة للأديان المختلفة تمتلئ بكثير من المشكلات التي من أبرزها: عدم فهم المصطلحات في أطرها الصحيحة ومدلولاتها الثقافية المعينة.

وأتحدث هنا من خلال معايشة مباشرة لما ينشر عن الهندوسية والبوذية، ومن خلال ما لاحظه بعض تلاميذي عندما كلفتهم بترجمة بعض النصوص الصينية المقدسة للديانة الكونفوشيوسية والطاوية [1] وبالتحديد كتاب المعرفة الكبرى في الديانة الكونفوشيوسية وداوده جين في الطاوية. على أنه حدث تطور ملحوظ في هذا الجانب في العالم الغربي في الآونة الأخيرة كما يظهر من الترجمات الغربية الأكثر حداثة للنصوص الدينية.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن هناك بوادر طيبة في هذا المجال وخاصة فيما يخص اللغة العبرية والفارسية، ويمكن أن تكون هناك إنجازات سريعة فيما يخص الآرامية لعلماء المسلمين من الشام على وجه الخصوص، كما يمكن أن يلعب الباحثون من جنوب آسيا فيما يخص السنسكريتية والبالية دورًا جيدًا. ولكي يتم هذا فإن من الضروري أن تكون هناك اهتمامات مؤسسية منظمة.

---

(١) انظر: زهرة الدين طيب إدريس مايشوبي، كتاب المعرفة الكبرى في الديانة الكونفوشيوسية، ترجمة وتعليق ودراسة مقارنة بالإسلام، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في مقارنة الأديان إلى قسم مقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م. وكذلك أيوب نور الحق دين شي رين، داوده جين، ترجمة ونشر ودراسة مقارنة الإسلام، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في مقارنة الأديان إلى قسم مقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد ٢٠٠٣م.

أما فيما يخص اللغات العالمية الحديثة فإننا في حاجة ملحة إلى أن يتسلح بها الباحثون وخاصة من العالم العربي حتى يتمكنوا من الرصد والمتابعة والمشاركة.

إن هزالة كثير مما ينشر في مجال الأديان في العالم الإسلامي - وخاصة العربي منه - وسطحية معالجاته وتفاهة معلوماته مردها - بالإضافة إلى بعض العوامل السابقة - الجهل باللغات وبالتالي عدم القدرة على المتابعة.

وهذا ما جعل كثيرًا من الدراسات تعيش حتى في أيامنا هذه على تراث الشهرستاني وابن حزم، وتعالج نظريات ومذاهب تجاوز بعضها الزمن، وتهمل اتجاهات في التأصيل والتفسير جاءت بها متغيرات الفكر ومتطلبات الواقع في العصر الحديث؛ فلا غرابة في أن يتجاهل الفكر العالمي هذه الدراسات وفي أن لا يكون لها أي اعتبار، وإن أشير إليها فإنما ذلك للدلالة على سطحيتها وتفاهتها [١]

والحقيقة أن هذه الكتابات السطحية الزائفة تكدس المكتبة الإسلامية بكتب ومقالات لا تضيف جديدًا في المعرفة أو المنهج بل تكرر السذاجة، وتقدم مزيدًا من البراهين على فقر الفكر الإسلامي المعاصر في هذا المجال، وتضلل عقول الجماهير في العالم الإسلامي بإظهار المشاكل الميتة قضايا حية، وإبراز الهوامش على أنها جواهر، تمامًا كما يفعل المسيطرون على أجهزة الإعلام وصياغة المعلومات في عصر ثورة الاتصالات لخدمة أهداف معينة؛ إن في هذا تغييبًا للوعي وتمييعًا للعقل وخيانة للعلم وركونًا إلى الجهل.

سادسًا: عدم وجود منبر للمشتغلين بالأديان

أما العائق السادس فيتمثل في عدم وجود منبر واحد على الأقل في صورة مؤسسة ودورية تابعة لها يجمع المشتغلين بالأديان والمهتمين بها، وعلى الرغم من

---

(١) انظر في هذا القائمة التي أوردها جاكس واردنبرج في كتابه:

Muslim perception of other Religions: A Historical Survey (oxford University press 1999), p 309 -340

كل ما قلناه إلى الآن من عوائق قيام هذا العلم، فإننا لا نستطيع أن ننكر وجود شخصيات وإن تكن قليلة تهتم بالأديان وتشتغل بالبحث فيها وعنها في العالم الإسلامي، ولأول مرة في العصر الحديث تم في مجال الأديان إنجاز موسوعة علمية عن اليهود واليهودية والصهيونية، فقد قام بهذه المهمة العلمية العظيمة الأستاذ الدكتور محمد عبدالوهاب المسيري -رحمه الله-.

وقد نشط في مصر على يد علماء اللغات الشرقية اهتمام خاص باليهودية، وأحب أن أشير هنا بالتحديد إلى أعمال الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن، وكتابات الأستاذ الدكتور أحمد عثمان، وقبلها كتابات العلامة الأستاذ الدكتور حسن ظاظا، وهناك كتابات ممتازة في الأديان في أماكن متفرقة من العالم، من أهمها وأعمقها وأبرزها أعمال سيد حسين نصر غير المسبوقة في المنهج أو المضمون [(١)].

وهناك أجيال معاصرة من العلماء الباحثين المهتمين بالمجال ولهم جهودهم فيه من أمثال محمد نقيب العطاس والدكتور إسماعيل الفاروقي، مزمل صديقي، عبد المجيد شرفي، ومحمد محمد حسانين، ومحمد عبدالله الشرقاوي. إضافة إلى مجموعة من شباب الباحثين المتحمسين مثل أفور الدين من سريلانكا، ومحمد مدثر علي، ومحمد أكرم من باكستان، وزهرة الدين، ومحمد أيوب من الصين، ومحمد فاروق ترزيتش من البوسنة، وآخرون كثيرون في جميع أنحاء المعمورة [(٢)]

لكن المشكلة أن هؤلاء المشتغلين بالأديان ليس بينهم تواصل. وازدهار أي علم يستلزم كما نعلم جميعًا التواصل بين المهتمين به والمشتغلين فيه. وحسم كثير

---

(١) من أبرز وأهم كتب سيد حسين، انظر في هذا المجال:

Nasr S. H., Knowledge and the Sacred (Edinburgh University press, 1981).
Nasr S. H ., The Need for a Sacred Science (Curzon press, 1993).
Nasr, S. H., Religion and the order of Nature (Lahore: Suhail Academy, 2004).

(٢) فيما يلي إشارة إلى بعض أعمال هؤلاء

من القضايا المتعلقة بالمنهج، والتعرف على ما يقوم به الأقران بالإضافة إلى حركة نقد علمي قوية.

وهذا لا يمكن أن يتأتى بدون أن يكون هناك منبر يتيح الفرصة لهؤلاء للالتقاء والتواصل، فلا أقل من دورية خاصة تسمح لهؤلاء المشتغلين بالأديان بمناقشة أفكارهم وأطروحاتهم ورؤاهم ومناظيرهم. والغريب أنه على الرغم من مئات المجلات والدوريات العلمية التي تصدر في العالم الإسلامي لا توجد من بينها دورية واحدة في أمهات اللغات الإسلامية في مجال الأديان أقصد الدراسات العلمية للأديان في حين أننا نجد في الغرب ما يقرب من ثلاثمائة مجلة دولية محكمة تختص بهذا المجال، وكفى به برهانًا على التخلف الذي نحن فيه.

فلابد من أن تصدر دورية واحدة على الأقل وأن تكون في هذه الحالة باللغة الإنجليزية باعتبارها اللغة العالمية والقادرة على جمع الباحثين المسلمين عربًا وعجمًا، وليكون صوت المسلمين وآراؤهم ومواقفهم معروفة للعالم الآخر وللاستفادة من آراء غير المسلمين ومواقفهم، وللتأثير في مسيرة العلم على مستوى العالم، والأمر في الحقيقة ليس مشكلة، ولا تنقص العالم الإسلامي أو أي مؤسسة من مؤسساته الإمكانات المادية لإصدار مثل هذه الدورية أو عشرات من أمثالها، إنما الأمر في توفر الداعي والحرص الكافي والعمل على تحقيق هذا الحرص، وذاك الداعي مرة أخرى واجب الزمرة المثقفة الواعية والمجتمع الأكاديمي المستنير. ولابد لهذه الدورية أن تتبع مركزًا عالميًّا مستقلًّا، ولعل ما أعلن في قطر أخيرًا إنشاء مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان يوفر فرصة تاريخية لتحقيق هذا الذي نصبو إليه.

فهذه هي بعض أهم العوائق التي تمنع قيام هذا العلم في العالم الإسلامي، ومن العيب أن نكون في مجال الأديان وفي مجال الفكر الديني العالمي مستهلكين، وألا نملك أي إنتاج نقدمه للعالم ونحن نمثل ربع سكان المعمورة ونملك

رسالة عالمية؛ فإذا كنا نحس بضرورة أن يكون لنا وجود ما في خريطة الفكر الديني العالمي فإنه يتعين علينا أن نتغلب على هذه العوائق بالعمل الجاد، ويمكن للأقسام التي تحمل اسم مقارنة الأديان في جامعات العالم الإسلامي أن تعيد تنظيم نفسها وتلعب دورًا جوهريًّا في هذا المجال.

ما ينتظر من هذا العلم:

إذا كنت قد عَرَّفتُ بعلم الأديان في بداية البحث وانتهيت من بيان معوقات قيامه في العالم الإسلامي فقد آن لي أن أعبر عن تصوري لموضوع هذا العلم ومجالات نشاطه؛ فموضوع هذا العلم كما هو واضح من التعريف هو الأديان تاريخًا وتطورًا، تحليلًا ومقارنة، عقائد وأصولًا، مذاهب وفرقًا؛ فهو - إذن - موضوع محدد في إطاره العام، ومستمر باستمرار الأديان والإنسان. لكن هناك قضايا أساسية ينبغي أن يضطلع بالبحث فيها هذا العلم في مقدمة أنشطته وديباجة ظهوره، ويمكن تعداده - فيما أرى - في النقاط التالية:

أولًا: جمع المادة القرآنية والنبوية في مجال الأديان وتصنيفها ودراستها:

فهناك في القرآن الكريم مئات الآيات الكريمة حول الأديان المختلفة والمذاهب الدينية؛ فهي في بعضها تعرض نواحي تاريخية، وفي البعض الآخر مسائل عقدية، وفي البعض الثالث تناقش قضايا منهجية، وفي البعض الرابع تتناول قضايا العلاقات الاجتماعية بين الأديان بأوسع معانيها، وفي البعض الخامس تقدم تقريرات محددة حول كثير من المسائل التي تعتبر في صميم ما يعرف بفلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني، وتأتي السنة النبوية الشريفة في جانبيها القولي والعملي لتلقي مزيدًا من الضوء نظريًّا وتطبيقيًّا على الهدي القرآني.

ولا يمكن لعلم الأديان في العالم الإسلامي أن يقوم على إهمال الهدي القرآني والنبوي في المجال. والحق أن المعطيات القرآنية والنبوية ينبغي أن تكون منطلقات هذا العلم بغض النظر عما يمكن أن يقوله الآخرون بهذا الشأن باسم

العلمية والموضوعية والحيادية. وكلها مصطلحات منهجية لا أظن أن لها تحديدات واضحة مجمعًا عليها بين الباحثين في مجال الأديان إلى يومنا هذا. ولا يضر علمية العلم ولا يطعن في موضوعيته اعتماده على الوحي الذي يعتبر أرقى مصادر المعرفة وأدقها وأسماها.

وهنا مجال للفكر الإسلامي ليخوض في بحث هذه المصطلحات من حيث مدلولاتها وحدودها في ضوء القواعد العقلية الثابتة والتقارير العلمية الواضحة. وينبغي أن ندرك أن مقررات الغرب في هذا المجال ليست حجة لا على العقل ولا على المنطق إلا في حدود توافقها مع القواعد العقلية والقوانين المنطقية.

إن جمع المواد العلمية الخصبة التي يقدمها القرآن في موضوع الأديان على النحو الذي أشرنا إليه آنفًا وتصنيفها موضوعيًّا يهيئ منطلقًا أساسيًّا ممتازًا لهذا العلم الذي نريده، إن هذا العمل يوفر قاعدة علمية لدراسة القضايا المختلفة التي تناولها القرآن الكريم مما يدخل في اهتمام علم الأديان كما ييسر دراسة علمية مقارنة بين القرآن الكريم والكتب المقدسة الأخرى من ناحية، وبين رؤية القرآن الكريم وبين الاتجاهات المختلفة في علم الأديان المعاصر وكثير من النظريات التي تقدمها العلوم المعاصرة المرتبطة بالأديان مثل علم الاجتماع الديني، وفلسفة الدين، وعلم تاريخ الأديان، وعلم النفس الديني من ناحية أخرى، وهذا في حد ذاته مجال فسيح يوفر للنشاط العقلي الإسلامي فرصة جيدة لمناقشة النظريات الحاضرة، والإسهام في محاولات العقل المعاصر لفهم الدين في أبعاده المختلفة.

وهنا أيضًا تحد كبير للعقل الإسلامي ينبغي أن يتعامل معه بصورة صريحة وواضحة وبروح علمي متعاطف. وأتصور هذا التحدي في شكل السؤال التالي: هل من «العلمية» و «الموضوعية» أن يقوم علم لدراسة الأديان منطلقًا من «النص الديني» المقدس لدين معين؟ ومعنى كونه منطلقًا أنه سيمثل الإطار العام الذي يضبط التوجهات والمعيار الذي يوجه النشاط، وهذا يعني أن العلم

يؤسس على الدين، ويعني كذلك أن تكون معطيات دين معين وإيحاءات نصه المقدس هي الحاكمة على تصورات الإنسان في المجال؟

وهذا أمر لا يعرفه الغرب الحديث ولا العاملون في مجال دراسة الأديان في العالم المعاصر. هنا في الحقيقة أعقد قضية تمثل الحد الفاصل بين الفكر الإسلامي والفكر غير الإسلامي وخاصة الغربي في مجال الأديان، ويمثل مشكلة منهجية كبيرة. ومحاولة التغلب على هذا الإشكال في إطار العقل والمنطق وفي إطار تعاطف علمي وروح أكاديمية منفتحة ليس أمرًا سهلًا ويحتاج إلى جهود فكرية مضنية من جانب المسلمين، وهذا هو التحدي الكبير الذي ينبغي أن يتعامل معه هذا العلم في العالم الإسلامي.

إن من تحصيل الحاصل أن نقول: إن المسلم لا يستطيع أن يتنكر لمقررات دينه الواضحة في أي وقت من الأوقات، ولا يستطيع أن ينسلخ مما يعتقده بالحجة والبرهان حقًّا ثابتًا. فهل هو في هذه الحالة يستطيع أن يعطي للأديان الأخرى حقها؟ وهل يستطيع أن يحافظ على الموضوعية وشروط العلمية؟ فلابد للعقل الإسلامي أن يعمل جاهدًا لكي يقدم مقرراته الدينية كمقررات علمية تتطابق مع مقتضيات العقل، ولكي يبين أن الاعتماد على الوحي لا يمكن أن يطعن في علمية الدراسة بشرط أن يثبت الوحي ثبوتًا علميًّا بكل ما يعنيه وصف «العلمي». وهذا يقتضي دراسة علمية جادة لقضية «الوحي» من جميع النواحي ومعالجة جميع الشبهات التي يمكن أن تثار حوله الأمر الذي يمكن أن تسهم فيه علوم القرآن الكريم وعلم الكلام إسهامًا بالغًا.

على أني أقول: إن انطلاق المسلم من معطيات دينه - ولا يستطيع غير هذا-، لا يتعارض أبدًا مع دراسة الأديان الأخرى دراسة علمية موضوعية، لأن كل دين يدرس في إطاره الخاص وفي ظل معطياته النصية والتاريخية والواقعية، ثم المعيار في إصدار الأحكام إن أراد الباحث المسلم ذلك يكون في ضوء معطيات

العقل وهي معطيات لن تتناقض مع قناعاته الشخصية كمسلم. فالمشكلة في الآخر إن كان يريد أن يتحاكم إلى العقل والمنطق أم لا؟.

وحتى في هذه النقطة قد يكون للفكر المعاصر إشكالات وتساؤلات، وعلى الباحث المسلم أن يكون مهيأً لمواجهتها علميًّا والتغلب عليها بصورة مقنعة.

وأتصور أن التعامل الجاد مع هذه القضية حري بأن يخرج الباحث المعاصر في مجال الأديان من التيه الذي يعيشه ويعيد بناء النشاط المعاصر في الأديان على أسس علمية واضحة ويفسح المجال للتصور الإسلامي لكي يتفاعل مع التصورات الأخرى الموجودة.

ثانيًا: صياغة مناهج علمية تمثل رؤيتنا وتقنع العقل الإنساني:

وهذا في الحقيقة مجال واسع للحركة الفكرية والنشاط العلمي في العالم الإسلامي؛ فقضية المنهج قضية أساسية، وعلى الرغم من مضي أكثر من مائة عام على ظهور علم الأديان في الغرب، فإن قضية المنهج لا تزال عائمة ومجال مناقشة متجددة بتجدد معلومات الباحثين والعلماء عن الأديان. وليس هناك اتفاق واضح حول المنهج العلمي المقبول كما لا يوجد هناك اتفاق حول الهدف المنشود ولا يتصور العقل الإسلامي أو أي عقل سليم علمًا لا يملك منهجًا أو مناهج قادرة على مساعدة الباحثين وإرشاد العاملين، ويكون معيارًا فاصلًا بين المقبول من الرأي والمرفوض منه.

والحقيقة، أن القرآن الكريم قدم مناهج متنوعة للتعامل مع الأديان دراسة وبحثًا ومقارنة وحوارًا، كما قدم الرسول ﷺ من خلال تطبيقاته وتقريراته ما يلهم المشتغلين بهذا العلم بشأن المنهج، ولقد طبق بعض علماء المسلمين في دراساتهم العلمية للأديان مثل البيروني مناهج علمية يمكن أن تعين الباحثين المعاصرين في

سعيهم لصياغة المناهج أو تطويرها. وربما نجد شيئًا من ذلك عند الشهرستاني ومن قبله عند أبي الحسن العامري وابن حزم وعند الإمام الغزالي[1].

ولقد ابتدع الغرب في العصر الحديث عددًا من المناهج في هذا المجال وكثيرًا من الأساليب في تطبيقها يعتبر - على الرغم من كل ما يمكن أن يقال فيها - من أحدث ما وصل إليه الفكر الإنساني في هذا الصدد، ولا يمكن أن يغض الفكر الإسلامي الطرف عنها أو أن يعمل بعيدًا عنها، بل على العكس لابد من الاستفادة من إيجابياتها وإيحاءاتها والإسهام - من خلال تناول نقدي - في تطويرها وتحسينها والتغلب على سلبياتها. وفي هذا المجال على وجه الخصوص يمكن أن يلعب الفكر الإسلامي دورًا عالميًا كبيرًا ويسهم بإنتاجه وإبداعه في تطوير الدراسات العلمية المعاصرة للأديان، وفي توجيه نشاط الفكر العالمي.

ولعل من ألصق القضايا بمشكلة المناهج قضية الحدود بين علم العقيدة وعلم الأديان. ففي العالم المعاصر تعتبر الدراسات العلمية للأديان أي علم الأديان مختلفة تمامًا عن الدراسات اللاهوتية. ففي الوقت الذي تعتبر الثانية قائمة على معطيات إيمانية تتصور الأولى مجالًا علميًا علمانيًا لا ينطلق من موقف تأييد أو رفض لأي دين من الأديان. وهل هذا النموذج الحالي يتفق مع الرؤية الإسلامية لعلم الأديان؟ وهل يمكن للفكر الإسلامي في مجال الأديان أن يساير الموقف الغربي في تبني مناهج الدراسات العلمية في مجال الطبيعة للتعامل مع الأديان؟ وهو موقف يختزل الدين اختزالًا في ظواهر تقبل الملاحظة ويغفل تمامًا تلك التي لا تقبلها وقد تكون هي الأكثر أهمية والأدق تعبيرًا.

---

(١) انظر بحثي: «من مناهج علماء المسلمين في دراسة الأديان»، حولية الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، العدد الأول ١٩٩٤م.

نعلم جميعًا أن «اللاهوت» في العصور الوسطى قد اعتبر ملكة العلوم وهو كذلك في كل الأديان. لكن الدراسات العلمية الحديثة للأديان في الغرب نجحت إلى حد كبير في إحلال علم الأديان محل علم اللاهوت، ووظفت مناهج من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ والحركة الظاهراتية في محاولة تحقيق أهدافها رافضة أي سلطة غير سلطة هذه المناهج. وهل لعلم الأديان في العالم الإسلامي أن يقف من هذه التطورات موقف المتفرج بدون أن يسأل: هل من الموضوعية دراسة الأديان في إطار مبادئ العلمانية وفي ظل مناهج استحوذت عليها «العقلانية التنويرية»؟

وهذا بطبيعة الحال يقتضي هضمًا لما سبق، واستيعابًا لما ظهر، وعملًا جادًّا في الرصد والدرس، ويستلزم منبرًا، - لتكن «دورية» علمية مثلًا - يلتقي خلالها الباحثون والدارسون يعرضون ما عندهم ويناقشون بروح علمية نزيهة كفيلة بالإبداع.

ثالثًا: إحياء التراث الإسلامي في مجال دراسة الأديان:

لقد قلت في بداية هذا البحث: إننا لا نستطيع ادعاء وجود علم الأديان في العالم الإسلامي وهذا لا ينفي أن تكون هناك جهود كبيرة للمسلمين في دراسة أديان الأرض على مر العصور، وهي كثيرة إلى درجة يستغرب معها أحيانًا قولنا بعدم وجود هذا العلم.

وبطبيعة الحال، إن وجود جهود مهما كانت عظيمة وكثيرة لا يمكن أن يحملنا على الإيمان بقيام العلم ما لم يكن هدفه واضحًا وموضوعه معروفًا ومفهومه محددًا، ومنهجه معلومًا كما بينت فيما سبق، وأنا أزعم أنه لم تتوفر هذه الأمور فيما يخص هذا النشاط الذي ظل نشاطًا علميًّا بدون أن ينتظم جوانبه تعريف أو موضوع أو منهج. لقد كان النشاط فرديًّا وآنيًّا وجزءًا من الاهتمام الكلامي العام في معظم مظاهره. وإن كان لهذه الجهود أن تصنف تصنيفًا دقيقًا فأولى بها ميدان الجدل الديني . نعم لقد نجد في ثنايا هذا النشاط الجدلي مناهج عظيمة، وأفكارًا

رائدة، ونظرات غير مسبوقة، وتنبيهات إلى مسائل ومشاكل طورتها الاتجاهات الحديثة، وتبنتها المناهج المعاصرة. لكن هذا كله، مع ما له من فضل السبق والريادة ومع ما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامي من إبداع وانفتاح وعمق وتأصيل يظل نشاطًا متفرقًا غير موصول.

فالمطلوب من علم الأديان الذي ندعو إليه أن يهتم بهذا التراث الخصيب لتحقيق أهداف علمية تعين هذا العلم، والاهتمام بهذا التراث ينبغي أن يأخذ صورًا متعددة أوجزها فيما يلي:

أ - التنقيب عن هذا التراث وجمعه وتصنيفه: وهذا عمل يحتاج إلى جيش من الباحثين من مناطق مختلفة من العالم، فهذا التراث تزخر به خزانات المكتبات في بقاع شتى من العالم، والجهود الكبيرة التي بذلها كارل بروكلمان وما أعقبها من جهود فؤاد سزكين أوقفتنا على جملة كبيرة من هذا التراث وبعض مظانه. ومع ذلك لا تزال هناك مخطوطات ثمينة في كثير من مكتبات الهند، وخاصة في مكتبة خدابخش بمدينة «بتنه» **(Patna)** بولاية "بهار" **(Bihar)** الشهيرة، وفي بعض المدارس التقليدية في جنوب آسيا، وأماكن متفرقة في وسط آسيا، تلك المنطقة المهمة جدًّا بالنسبة لتراث الفكر الإسلامي في كافة مجالاته. وفي بلاد الصين مخطوطات نادرة لم تصل إليها أيدي الباحثين، وجملة لا بأس بها منها في اللغة العربية.

وإذا كان التراث الإسلامي في العالم العربي في غالبيته عني كثيرًا باليهودية والمسيحية فإن التراث الآسيوي قد اهتم بالأديان الشائعة في تلك المنطقة من الطاوية والكونفوشيوسية والبوذية والهندوسية على اختلاف مدارسها، بالإضافة إلى المسيحية. فهذا إذن تراث علمي زاخر ينبغي لهذا العلم أن يعتني به تنقيبًا، ثم جمعًا وفحصًا، ثم ترتيبًا وتصنيفًا.

وكذلك في بلاد الأناضول ودول البلقان ثروة ضخمة من كتابات المسلمين في الفكر الديني والأديان وخاصة المسيحية الشرقية والطوائف اليهودية تنتظر كشف النقاب عنها.

ويمكن للجامعات الإسلامية الكبيرة مثل جامعة الأزهر التي تؤوي آلاف الطلاب الوافدين (فهناك ما يقرب من سبعة عشر ألفًا من الطلاب الوافدين في عام ٢٠٠٥م) أن تستخدمهم في مشروع التنقيب هذا وإعداد فهارس علمية بهذا التراث الخصيب. وكذلك الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد التي تؤوي عددًا كبيرًا من الطلاب الوافدين من مختلفة بقاع الأرض وخاصة من الصين ووسط آسيا وإفريقيا (٥٤ دولة في عام ٢٠٠٥م) وفيها قسم لمقارنة الأديان متطور بالمقارنة مع كثير من الأقسام المماثلة في الجامعات العربية والإسلامية، يمكن أن تلعب دورًا مهمًّا في هذا المجال.

فإذا استطعنا إنجاز هذه المهمة الضخمة - وهي ليست مستحيلة إذا توفرت الإرادة مع التشجيع المادي والمعنوي اللازم، والتدريب الفني والعلمي المناسب - فإن هذا يعتبر إنجازًا عظيمًا لهذا العلم، وإسهامًا علميًّا عظيمًا ، في إثراء الفكر العالمي وتنشيط البحث العلمي في الأديان. ويساعد هذا التنقيب والتصنيف الباحثين في تاريخ الفكر العالمي على تتبع مسيرة الفكر الإسلامي في كثير من المناطق التي أهملتها الدراسات الدينية والفلسفية المعاصرة على الرغم من الإبداع والعمق الذي ينبئ عنهما هذا التراث في شبه القارة الهندية ووسط آسيا وبلاد فارس وبلاد البلقان، ويتيح لنا كذلك فرصة ذهبية لتتبع أدق لتطور الفكر الديني العالمي على مر العصور وخاصة فترة ما قبل العصر الحديث. ومما في هذا التراث العلمي في هذه المناطق من أمور قد تكون مثار اهتمام بالغ من المسلمين وغيرهم من المعنيين بالعلاقات الإيجابية بين أتباع الأديان من حيث إنها توقفنا على

التفاعل الإيجابي الذي تم بين الإسلام وغيره من الأديان هناك وهو تفاعل وتعايش يحتاج العالم المعاصر أن يتعلم من دروسهما الكثير والكثير.

ب - نشر ما لم ينشر من هذا التراث: وهذا جانب بدونه لا قيمة لذلك التنقيب والتصنيف الذي تحدثنا عنه. وهنا مرة أخرى يمكن أن تسهم الجامعات الكبيرة إسهامًا كبيرًا من خلال تكليف طلاب الدراسات العليا المتفوقين علميًّا، والقادرين فنيًّا، والعارفين لتاريخ المنطقة السياسي والاجتماعي والثقافي بالإضافة إلى إجادتهم للغات تلك المناطق أن يقوموا بتحقيق هذه المخطوطات تحت إشراف علمي دقيق من قبل أساتذة يملكون الخبرة المطلوبة. ويمكن لهؤلاء الطلاب الباحثين أن يكسبوا درجاتهم العلمية من ماجستير أو دكتوراه بهذه المشاريع البحثية.

ويمكن للمجامع العلمية والمراكز البحثية في البلاد الإسلامية أن تتبنى مثل هذا العمل من خلال مشروعات علمية بالتعاون مع مراكز بحثية ومعاهد علمية وجامعات محلية في تلك البلاد في صورة مشروعات مشتركة، وفي صورة تمويل كراسي وغيرهما من الصور.

والحقيقة أن الجهود الإسلامية في مجال التنقيب وفي مجال الفهرسة والتصنيف، وفي مجال النشر العلمي في العصر الحديث لا تذكر في مقابل ما قام به علماء الغرب ويقومون به. ومعظم التراث الإسلامي المنشور في مجال الأديان وفي غيره من المجالات الإسلامية والاجتماعية والإنسانية وغيرها يعود فضله - كما يعلم الجميع - إلى الباحثين الغربيين المحدثين والمعاصرين وإلى الجامعات الغربية والمراكز البحثية فيها أو باحثين مسلمين وظفتهم الهيئات الغربية أو اعتمدتهم الجامعات الغربية.

ومن سلبيات البحث العلمي في العالم الإسلامي وخاصة في العالم العربي وبالأخص بين أساتذة الجامعات أنهم - في أغلبهم - لا يعمدون في كثير من

الأحيان إلى الكنوز المدفونة ينقبون عنها ويحققونها، إنما ينتظرون ما يخرجه علماء الغرب أو الشرق من نشرات للتراث الإسلامي يصطادونها بعد حين، ويعيدون نشرها بعد إضافة بعض التعليقات التي لا تضيف شيئًا في الغالب باسم التحقيق. والمبرر دائمًا امتلاء النص المنشور بأخطاء كثيرة وفاحشة. وكثيرًا ما يحدث أن يكون النشر القديم أفضل من النشر الحديث، لكن نفاد القديم في السوق أو الأخطاء في ما نشر، يسمح دائمًا بإعادة النشر في تحقيق جديد يحاول كما تزعم المقدمات دائمًا تجنب سلبيات النشر القديم.

والحقيقة، أن نشرة ثالثة ورابعة وخامسة تظهر بنفس المبررات وبنفس المنهج بدون أي محاولة لمد اليد إلى إبراز ما لم ير النور قط. وهذا الوضع يدل على ضعف فكري وكساد ذهني وكسل علمي.

والغريب، بل المؤلم حقًا، أنه على الرغم من حرص باحثينا وأساتذة جامعاتنا على تحقيق المحقق، ونشر المنشور فإنها لا يعمدون حتى في هذه المحاولات إلى ما يحتاج فعلًا إلى إعادة تحقيق أو زيادة تعليق أو تحديث. إننا لم نجد مثلًا حتى الآن نشرة علمية لكتاب الملل والنحل للشهرستاني أو البيروني أو الفصل لابن حزم نشرة تجعل قراءتها فيما يخص الأديان المختلفة أمرًا ميسورًا ومفهومًا.

والمرحلة تقتضي الخروج من هذه السلبية العلمية، وارتياد ميدان التحقيق العلمي بمعنى الكلمة، وتوفير تلك الكنوز العظيمة المدفونة في مكتبات العالم لتحقيق تلك الأهداف العلمية النبيلة التي أشرنا إليها في آخر حديثنا عن أول صورة من صور الاهتمام بالتراث العلمي الإسلامي في مجال الأديان. ولحسن الحظ، يوجد في العالم الإسلامي عدد كبير من القادرين - علميًا وفنيًا - على ارتياد هذا الميدان الفسيح، ولكنهم عاجزون ماديًا، الأمر الذي يقتضي توفر تمويل سخي أو تبني مؤسسات علمية لهذا المشروع.

وعندما نقرأ دليل الجامعات والمعاهد العليا ومراكز البحث في البلاد الإسلامية نجدها تزيد على الألف وهي في ازدياد. وإذا تَبَنَّى كل جامعة أو معهد أو مركز مشروع بحث واحد في مجال الأديان سيكون لدينا في غضون بضع سنين أكثر من ألف مخطوطة منشورة نشرًا علميًّا محققًا. وهل هذا مطلب يصعب تحقيقه؟ إنها الإرادة والإحساس بالذات هما مفتاحا الإنجاز في هذا المجال.

ج - دراسة نقدية تاريخية لهذا التراث: وينبغي أن تكون الصورة الثالثة لإحياء التراث الإسلامي في مجال الأديان هي القيام بدراسة نقدية شاملة لهذا التراث كحركة فكرية إسلامية، تحاول التأريخ لها، والبحث في اتجاهاتها ومناهجها، ودوافعها وأهدافها، مع عناية خاصة بإطارها التاريخي في أبعاده الاجتماعية المختلفة. وهذه الدراسة التاريخية النقدية الشاملة تعود علينا بفوائد علمية كبيرة لا تقدر، منها على سبيل المثال لا الحصر.

- إنها تسمح لنا بالتعرف على تفاعل العقل الإسلامي مع الأديان والثقافات في ظل الظروف المتغيرة والبنى الاجتماعية المختلفة. وسنعرف من خلال مثل هذه الدراسات كيف تعامل العقل الإسلامي مثلًا مع البوذية والكونفوشيوسية وكذلك المسيحية في الصين وكيف اتفق أو اختلف هذا عن مثيله في الهند، أو الأندلس أو بلاد البلقان. وهذه خبرة تاريخية لا تقدر بثمن نحتاج إلى استخلاص دروس منها في محاولتنا صياغة صور مثلى للتفاعل الحضاري مع المجتمعات الثقافية المختلفة.

- إنها تعرفنا أكثر بمدى قدرة الإسلام على التعايش الديني وعلى المشاكل التي تعوق نجاحه مما يعود إلى اختلاف الثقافة والظروف السياسية والاجتماعية.

- إنها تعرفنا بفاعلية العقل الإسلامي وإبداعاته ومدى تأثير البيئة فيه إيجابًا وسلبًا. وتراث الفكر الإسلامي الصيني والهندي والإفريقي والوسط آسيوي

والبلقاني في مجال الأديان يمتلئ بنماذج رفيعة وصور عالية القيمة تستحق العناية والدراسة والاستفادة.

- إنها توقفنا على كيفية الاختلاف في تمثل الدين أو صور التدين والصيغة التي يظهر بها الدين من مجتمع إلى مجتمع وكيف تؤثر البيئة فيها. إن قضية وحدة التعاليم وتنوع تجلياتها الثقافية والاجتماعية موضوع يعني للعقل الإسلامي المعاصر الاستفادة من الخبرة المتاحة فيه.

- إنها توقفنا على طبيعة الجدل الديني واختلاف تجلياته حسب تغير المجتمعات وكيف تؤثر العلاقات الاجتماعية والأنماط السلوكية والمظاهر الثقافية في تشكيل تلك الطبيعة وتحديد تلك التجليات أو تطويرها.

والحقيقة أن العالم الهولندي السويسري جاكس واردنبرج وهو على صلة جيدة بالعالم الإسلامي وبهيئات إسلامية كثيرة قام بإصدار ثلاثة كتب مهمة بمثابة تاريخ مجمل - وإن يكن مقتضبًا - لهذا التراث الإسلامي إلى يومنا هذا. وعلى الرغم من الجهد العلمي الكبير الذي نجده في هذه الكتب إلا أنها في النهاية تمثل تناولًا غربيًّا أو قراءة غربية لهذا التراث. وهو في كل الأحوال جهد مشكور يسهل الأمر لمن يريد متابعة العمل من الباحثين المسلمين [1].

---

(١) انظر كتبه التالية:

Waardenburg, Jacques, Muslims and others Relations in Context (Walter De Gtuyter. Berlin New YorK, 2003).
Waardenburg, Jaques, ed. Muslim perceptions of other Religions: AHistorical Survey (New York. Oxford 1999).
Waardenburg, Jacques: Islam Islamic Studies And the Study of Religions.

رابعًا: تحليل الجهود الغربية في مجال الأديان وتقييمها وتقويمها:

هذا في الحقيقة باب كبير ومهم من أبواب هذا العلم الذي نتحدث عنه ويحتاج إلى جهود كبيرة ومعرفة واسعة بالإنجازات الغربية. فقد أنجز الغرب الكثير خلال مائة وخمسين عامًا ماضية، سواء في ميدان الدراسات الوصفية للأديان، أو في ميدان المقارنة، أو تحقيق النصوص وتفسيرها، أو في مجال المناهج الخاصة بدراسة الأديان، وتميزت هذه الإنجازات بإشراك علوم مختلفة فيها مثل علم الاجتماع، وعلم النفس، والفلسفة، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، وعلم الآثار، واللسانيات وغيرها مما يمكن أن يفيد من قريب أو بعيد في تناول الأديان، عقيدة وشريعة، ونظمًا وآدابًا، وتاريخًا وحضارة وفلسفة وفنًّا، ومذاهب وفرقًا، كما تميزت بشخصيات علمية توفرت فيها ولديها وسائل الإتقان والإجادة، والإبداع والإفادة.

لقد أبدعت الجهود الغربية - فرديًّا وجماعيًّا- قواميس ومعاجم وموسوعات وفهارس لم يستطع الفكر الإسلامي المعاصر حتى من الاقتراب من بعضها فضلًا عن دراستها وتحليلها، وبهذا استطاع هذا الفكر بل استحق أن يفرض نفسه، وأن تصبح مصطلحاته هي المقبولة علميًّا، ومناهجه هي المعتبرة أكاديميًّا، ومعاييره هي المرضيّ عنها عالميًّا، وتوجهاته هي المحددة للاتجاهات الفكرية في مجال البحث العلمي في الأديان أصالة وانطلاقًا.

وعلى عظم ما أنجزه هذا الفكر وأهميته وعلى قيمة ما أبدعه ومكانته مما لا ينكرهما إلا جاهل أو معاند، فقد امتلأت هذه الإنجازات بأخطاء علمية، وانحرافات تفسيرية، وأوجه قصور تحليلية في تناول الأديان العالمية لأسباب كثيرة، منها:

- التجاوز المفرط في تقدير العقل الغربي، والإيمان المطلق بسيادته.
- اعتناق أفكار مسبقة عن الأديان وأتباعها ينطلق منها الباحثون والعلماء.

- محاولة فهم الأديان والفلسفات غير اليهودية والمسيحية في إطار المنظومات الفكرية الغربية بعيدًا عن عوالم تلك الأديان الخاصة.

- عدم إدراك البعد التاريخي والثقافي لمصطلحات الأديان.

- عدم المعرفة الكافية بلغات تلك الأديان.

- قصور إدراك التنوع الثقافي، وتعدد التعبير الاجتماعي لأتباع الديانة الواحدة غير المسيحية واليهودية اللتين اعتبرتا - مجتمعتين - المكونتين للخلفية الثقافية الدينية للعالم الغربي.

وهذه الأخطاء والمغالطات - على الرغم من محاولة بعض المعاصرين منهم للتغلب عليها وتصحيحها [1]- لا تزال تمثلها الكثرة الكاثرة من الكتابات الغربية التي أضحت مصادر الإنسان المعاصر ومراجعه عند الحديث عن الأديان.

بل إن هذا الفكر قد تبني آراء ونظريات حول كثير من القضايا الأساسية المتعلقة بالدين مثل مفهوم الدين ونشأته، وقضايا الوحي، والنبوة، والمقدس، والتجربة الدينية، والهيرمينوطيقيا متأثرًا بذلك بتيارات الفكر العلماني والتطوري والمادي، وأصبحت هي النظريات المقبولة والآراء العلمية السائدة، وتأثر بها كثير من أمم الشرق مما يدل على ما لهذا الفكر من نفوذ وتأثير وسيطرة على مسيرة الفكر الديني العالمي المعاصر تأسيسًا وتوجيهًا.

---

(١) لقد انتقد **Richard King** أستاذ الأديان بجامعة ستيرلينج **(Stirling)** التناول الغربي الحديث للأديان انتقادًا حادًّا، وقال: إن الدراسة الغربية للأديان تمتاز بخصائص معينة من أهمها: تبني مناهج الدراسة العلمية في المجال الطبيعي وإهمال الظواهر التي لا تقبل تطبيق ذلك المنهج، وتبني الإنسانية العلمانية مما أدى إلى إبعاد البعد اللاهوتي، وكذلك المركزية الغربية التي تطغى على هذه الدراسات، ويقول إن دعوى موضوعية الدراسة الغربية للأديان مقبولة فقط إذا أجيب على سؤال آخر وهو: هل من الموضوعية دراسة الأديان في إطار مبادئ العلمانية؟ انظر كتابه:

King, Richard orientalism and religion, post colonial theory. India and the mystic East (Routledge, London –New York, 2000)p. 41-47.

وهنا المحك الحقيقي لقدرة العقل الإسلامي المعاصر في الإنتاج والإبداع والدخول إلى ميدان الفكر العالمي الفسيح من أوسع أبوابه، ومن شأن تأسيس علم الأديان في العالم الإسلامي على هدى وبصيرة، أي على أسس علمية سليمة وتخطيط مؤسسي دقيق أن يسمح لهذا الفكر بلعب دوره وإثبات ذاته والإسهام في تطوير هذا العلم وتصحيح مسيرته.

وهذه النظرة النقدية لإنجاز الغرب العظيم في مجال الأديان لا تجوز أن تصرفنا عن ملاحظة عيوب مماثلة في تراثنا الإسلامي وفي كتاباتنا المعاصرة في نفس المجال لأسباب مشابهة تمامًا وربما بصورة أكثر فظاعة وهذا جانب يمكن أن يكفل بمعالجته وتقييمه وتقويمه ما ذكرناه في النقطة الثالثة فيما ينتظر من هذا العلم.

خامسًا: المتابعة المستمرة لعالم الأديان:

ندرك جميعًا من استقراء التاريخ الإنساني أن الدين يمثل العنصر الأساسي في تشكيل الشخصية الإنسانية السوية، قد اعتبره الإنسان على مر التاريخ أثمن ما يملكه وأغلى ما يعيش له وإذا وجدنا إنسانًا يضحي بدينه لأجل هواه - كما حدث في العصور الأخيرة في بعض المجتمعات- فإن هذا وضع شاذ يؤكد القاعدة. وهذا الشذوذ قد تنبه له الإنسان المعاصر من خلال الدمار الذي لحق به فردًا وجماعة وبالطبيعة في كافة مظاهرها وتجلياتها، وبالنظم الإنسانية السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

لقد ظل الدين مع الإنسان من أول يومه يوجهه ويرشده ويأخذ بيده ويعطي لوجوده قيمة ولحياته معنى ولمجتمعه استقرارًا ولنظمه حماية. وهذا ما أكده القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨]

ومع أن الأديان ظلت مستقرة وثابتة في جوهرها فقد تطورت مع الزمان في تجلياتها، واخترعت لنفسها صورًا توافقية مع متغيرات الزمن، وتطورات

الحضارة الإنسانية. والدين مثل الكائن الحي، يبقى جوهره ثابتًا وأعراضه متغيرة ومتطورة.

ومن أبرز الوظائف التي كانت الأديان تقوم بها أنها توفر المعنى للإنسان الذي بطبعه يبحث عن المعنى وراء كل ما يقوم به أو يتعرض له.

ومادام الزمن متغيرًا، والظروف متجددة، والحضارة متطورة، فإن الدين مطالب بمواجهة هذه الحالات جميعها، والاستجابة لمطالب الإنسان المؤمن ليستمر تواصله في أمن واطمئنان.

وهنا يتجلى لنا أهمية متابعة الأديان في تطورها التاريخي. وعلم الأديان إذا أريد له أن يعين الإنسان المعاصر فإن عليه أن يهتم بهذا الجانب. ومما يؤسف له أن الفكر الإسلامي لا يزال - على قلة اهتمامه بمجال الأديان- يعيش على تراث الشهرستاني وابن حزم غائبًا، عن ساحة الأديان المعاصرة وبعيدًا عن تطوراتها بدون أن يدرك أن كثيرًا من الفرق والطوائف والنظريات والمذاهب التي نجدها في هذا التراث أصبحت في ذمة التاريخ وتجاوزها الزمن، وظهر مكانها مذاهب وطوائف، ونظريات وتفسيرات لا علم لنا بأبعدها أو بأقربها.

وهنا ينبغي أن نذكر للغرب إدراكه لهذا الجانب المهم، فقد اتجه هذا الفكر يرصد ويتابع ويحلل ويستفهم ويسجل وينشر كل طارئ وكل ظاهرة، وكل تطور وكل تجديد في كل أديان العالم حتى يدرك موقعه ويعد نفسه ويحمي هويته ويستفيد من إيجابيات ما يلاحظه. وأصبح الإنتاج الغربي في هذا المجال هو المتاح لأي باحث يريد أن يقف على آخر ما وصل إليه أي دين من أديان العالم المعاصر في أي مكان في العالم.

بل إن علم الاجتماع الديني قد أخذ على عاتقه هذه التطورات الجديدة في عالم الأديان موضوعًا لاهتمامه ومركزًا لأنشطته، حتى يصرح بعض علماء الاجتماع الديني بأنه لولا متابعة هذه التطورات لما بقي هناك اليوم مبرر لقيام

علم الاجتماع الديني[1] وهل للفكز الإسلامي أن يلج هذا الميدان المهم والمطلوب بإلحاح بدون إطار علمي يوفره علم الأديان وما يعرف اليوم بالأديان الجديدة على كثرتها وكثرة التآليف الغربية فيها لا يعرف العالم الإسلامي شيئًا عنه[2].

سادسًا: تمكين الدين من الإسهام في توجيه البحوث العلمية في جميع المجالات:

وهذا مطلب سيستغربه البعض في ظل ما يحرك البحث العلمي في الطبيعة والطب والسياسة والاقتصاد من أصول ومبادئ في عالمنا المعاصر.

وللعالم – وخاصة الغربي- أن يقول: إنه لم يستطع أن ينجز شيئًا في أبواب العلم المختلفة في العصر الحديث إلا عندما هجر الدين وأبعده عن توجيه الأمور العلمية والتدخل في المسائل الدنيوية، لكن نتائج هذا التوجه العلمي البعيد عن الدين، والمعرض عنه دائمًا والمعادي له في كثير من الأحيان كما تجلت سلبًا في العقود الأخيرة في صورة التلوث البيئي، والدمار الطبيعي، والمحاولات اللاأخلاقية في مجال الطب، وفي صورة فشل النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في خلق عالم يتحقق فيه العدل والمساواة، ويحافظ فيه على حقوق الإنسان وكرامته بدأت تقنع الإنسان المعاصر على ضرورة التوجه إلى الدين وتبني سيادة الأخلاق قبل سيادة القانون.

إن علمنة الحياة الإنسانية في أبعادها السياسية والعلمية والتقنية والاقتصادية، والسماح للتيار المادي بقيادة مسيرة الحركة الإنسانية في العصر الحديث قد أضرت بالإنسان إضرارًا بالغًا حيث عصفت بالقيمة الإنسانية، والمثل الاجتماعية التي عرفتها المجتمعات البشرية جميعها حتى عهد قريب، تلك القيم

---

(١) Hunt. Stephen. Religion in Western Society (Palgrave. 2002)1-6.

(٢) انظر في هذه الأديان الجديدة:

Peter Clarke, New religions in global perspective (Routledge, 2006).

Peter Clark (ed) Encyclopedia of new religious movments (Routledge, 2006).

والمثل التي حافظت على التماسك الاجتماعي، والتكاتف الأسري، وازدهار ثقافة تجعل للإنسان هدفًا ثابتًا، ولسلوكه معيارًا واضحًا، ولعلاقته بالآخر- بما فيه الطبيعة نفسها- حدودًا معلومة ولحياته معنى.

لقد عصف العصر الحديث بكل تلك القيم والمثل، وفشلت النظم الاقتصادية في تحقيق العدل، والنظم السياسية في تحقيق الأمن والاستقرار، والمذاهب الفلسفية في إخراج الإنسان من القلق والتيه، وكل هذا حدث بسبب إبعاد الدين عن مقعد القيادة، وإغفال الاستلهام من هديه وأصوله[(١)].

ومع أن العالم قد بدأ على يد علمائه ومفكريه وفلاسفته وهيئاته يتنبه إلى هذا الوضع الخطير الناتج عن إبعاد الدين عن موقع القيادة، وأصبح ينادي إلى معالجة الوضع بصورة سريعة، فإن الثقافة العالمية السائدة التي تولدت عن المرحلة الحديثة إبان عدواتها للدين أو إهمالها له في ظل العقلانية التنويرية لا تبدو مسعفة، ولا مبشرة بالخير الأمر الذي يقتضي جهودًا مضنية مشتركة من المجتمعات الدينية المختلفة لمساعدة الإنسان المعاصر التائه بين فشل النظم الاقتصادية، وديكتاتورية الديمقراطية، والعبث الفلسفي المتزايد.

إن من شأن قيام علم للأديان نشيط أن يسهم إسهامًا بالغًا في هذا الجانب الذي يستلزم تكاتف الأديان وحديثها لغة عالمية واحدة، ويعتبر هذا الإسهام - إذا نجح - إنجازًا كوبرنيكيًّا هائلًا يضمن تصحيح المسيرة الإنسانية وإنقاذ الإنسان

---

(١) انظر في هذا، الكتاب العظيم الذي ألفه الفيلسوف الإنجليزي اليهودي المعاصر جوناثان ساكس بعنوان: كرامة الاختلاف: كيف تتجنب صدام الحضارات.

Sacks Jonathan. The dignity of difference (London: Continuum 2003).

وأيضًا: دين محمد، المسلمون والخريطة الدينية العالمية المعاصرة، دار الهاني للطباعة، القاهرة ٢٠٠٤م.

المعاصر الذي يموت أكثره في البلاد المتقدمة من اليأس والإحباط، والأمراض الناتجة عن القلق والشعور بالضياع.

سابعًا: إعداد موسوعات ومعاجم للأديان:

لقد أصدر العالم الغربي موسوعات ومعاجم وقواميس للأديان يعتمد عليها اليوم كل باحث في المجال في مشارق الأرض ومغاربها، وآخرها موسوعة القرآن الكريم EQ التي صدرت في أربعة مجلدات ضخمة. وعلى الرغم من الجهد العلمي العظيم الذي بذل، والإمكانات المادية التي استهلكت والرؤوس العالمية الكبيرة التي اشتركت في إنجاحها، فإن هذه الموسوعات والمعاجم والقواميس لم تسلم - كسائر أعمال البشر - من الأخطاء بكافة أنواعها نتيجة أسباب كثيرة، وما دمنا لم نسجل حضورنا في ذلك المجال فليس لنا أن نشتكي منها غير مقدرين لتلك الجهود، وغير مبدعين في نفس الوقت في تلك الموضوعات إبداعًا يستوفي الشروط العلمية ويستجيب لمتطلبات الموضوعية.

لقد آن الأوان للعالم الإسلامي أن يلعب دوره في هذا المجال، وأن يسهم مع الفكر العالمي في تصحيح ما أنجزه أو في تكملته، وأن يبدع فيه إبداعًا يجذب اهتمام العالم، ويستحق تقدير العلماء والباحثين. وعلى الرغم من أن تاريخ الحضارة الإسلامية مليء بالنماذج والمؤلفات الموسوعية في شتى المجالات بما فيها الدين نفسه في حدود ما كان ممكنًا في حينه، فإن العقل الإسلامي الحديث قد أعرض عن هذا الجانب لابتعاده عن الإبداع وعجزه عن الرصد والتتبع والاستيعاب، وعدم تقديره لهذا الجانب كما ينبغي.

ولعل أول عمل علمي يستحق الوقوف عنده والإشارة إليه والإشادة به مما تم إنجازه في العصر الحديث في العالم الإسلامي هو تلك الموسوعة العظيمة التي أخرجها الدكتور محمد عبد الوهاب المسيري رحمه الله، باسم اليهود واليهودية والصهيونية في ست مجلدات.

وهناك في تركيا محاولة ممتازة لإعداد موسوعة علمية عالمية، لكنها خاصة بالإسلام أساسًا [1] ومع ذلك فهي محاولة تستحق التقدير. أما ما عدا ذلك فلا يوجد في العالم الإسلامي على الرغم مما تصدره دور النشر باسم الموسوعة الدينية أو ما يشبه ذلك ما يستحق الإشارة. فهي مجرد تعبيرات ساذجة، أو تحليلات تافهة أو عرض بعيد عن الموضوعية والعلمية. ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك تلك التي أصدرتها الندوة العالمية للشباب الإسلامي باسم الموسوعة الميسرة [2]، أو ما أخرجه دار الكتاب اللبناني باسم: موسوعة أديان العالم. وهل يتصور أن يقوم مجموعة من الناس ويصدروا موسوعة علمية في الأديان، أو دار الفكر بعنوان: موسوعة الأديان السماوية والوضعية، أو دار البشائر باسم: موسوعة الأديان. وليس أمامهم إلا الملل والنحل للشهرستاني أو بعض الكتب الثانوية التي لم تستطع أن تفي بمقتضيات المنهج العلمي أو البحث الموسوعي؟

وينبغي لعلم الأديان أن يسد هذه الثغرة، وأن يعمل في إصدار موسوعات ومعاجم وقواميس تعتمد على المصادر الأولية، وتستعين بباحثين من مختلف مناطق العالم وتخرجها في اللغات العالمية لا في اللغات المحلية، ولابد لهذه الجهود أن تتميز بكل ما يضمن لها الصيت والتقدير والانتشار والتأثير.

---

(١) اسم الموسوعة: الموسوعة الإسلامية **(Islam Ansiklopedisi)** لقد بدأ المشروع عام ١٩٨٣م، وظهر المجلد الأول في ١٩٨٨م والمجلد الثلاثون في أغسطس ٢٠٠٥م ويتوقع أن تصور الموسوعة في أربعين مجلدًا، واشترك في إعدادها أكثر من ألفين من العلماء والباحثين من أنحاء العالم، وفي الخطة أن تترجم الموسوعة بعد نشرها بالتركية إلى اللغة الإنجليزية، ويقوم على هذا المشروع إعدادًا وإنجازًا ونشرًا مركز البحث الإسلامي في استانبول **Islam Aratirmalar Merkezi – Istanbul** برئاسة الدكتور **Bekir topaloglu** ويساعده الدكتور **Ahmad ozel**

(٢) صدرت الطبعة الخامسة المزيدة المنقحة للكتاب عن دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، إشراف وتخطيط ومراجعة مانع بن حماد الجهني في ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

وإذا استطاع علم الأديان أن يظهر وأن يؤدي هذا الذي ننتظره منه، فإنه بالتأكيد سيسهم كثيرًا في البناء الثقافي والاجتماعي والإنساني وفي خلق وعي ممتاز بالدين وأهميته وفي خلق جو عالٍ من الانفتاح على أديان العالم وفلسفاته والتفاعل بينها بصورة إيجابية تفاعلًا تسعد بها البشرية، ويعم به السلام بين المجتمعات البشرية المختلفة.

لكن السؤال الحقيقي هنا من أين نبدأ؟ والإجابة عندي ليست صعبة. ومع أني أحس إحساسًا حقيقيًا بأن ظهور علم الأديان بهذه الصورة التي عرضناها يحتاج إلى وقت وجهد وصبر وعمل إلا أنه أمر يمكن تحقيقه إذا تم إدراك أهميته، واستيعاب فائدته، وإدراك قيمته للإنسان المعاصر وفي مقدمته الإنسان المسلم. إن مسيرة الألف ميل تبدأ بخطوة كما يقول المثل الصيني.

ولعل أول خطوة علمية نحو تحقيق هذا الإنجاز هو تنظيم مؤتمر عالمي تحت رعاية المؤتمر الإسلامي أو رابطة الجامعات الإسلامية أو جامعة الأزهر أو مؤسسة قطر يدعى له كل من له إسهام في مجال الأديان أو اهتمام به من المسلمين وخاصة تلك العقول الإسلامية العالمية الكبيرة من أمثال سيد حسين نصر، وسيد نقيب العطاس، كما يدعى له ممثلون من أقسام مقارنة الأديان في جامعات العالم الإسلامي، بالإضافة إلى علماء بارزين من الغرب، وخاصة أولئك المشتغلون بالأديان وبالإسلام من أمثال جاكس واردنبرج، وجون اسبوسيتو، ووليم جيتيك، وونستون كورنل وكارن آمسترونج، وتشارلز آدمز، وجان سميث، وغيرهم ممن برزوا في المجال، ولهم عطاء علمي مشهود.وينبغي أن يكون هذا المؤتمر مؤتمرًا علميًا جادًا لا مكان فيه للمجاملات أو الهيمنات المحلية أو الإقليمية أو اللغوية، وأن يكون جدول أعماله مدروسًا، وأن يهدف إلى وضع تصور واضح وصياغة خطة عمل ناجح.

ويمكن أن تكون جامعة الأزهر بجمهورية.مصر العربية مكانًا لانعقاد هذا المؤتمر باعتبارها أقدم جامعة عالمية وأكبر مركز علمي في العالم الإسلامي، وباعتبار مالها من مكانة في قلوب الملايين، وتقديرًا للدور الذي قامت به ولا تزال تقوم به في نشر العلم في ربوع العالم الإسلامي.

إن هذا المؤتمر سيتيح لنا تشخيص حالتنا الراهنة في مجال علم الأديان وتقدير الوضع الراهن له في العالم الغربي، ويوفر لنا الخلفية العلمية والتاريخية اللازمة للتعرف على الخطوات التي علينا اتخاذها وتشكيل فرق العمل الضرورية لتنفيذها حتى يعرف هذا العلم بمبادئه العشرة اللازمة، وتكون له أصوله التي تقوم عليها، ومناهجه التي تعمل بها.

وتأتي الخطوة الثانية بإنشاء مركز علمي للبحوث الخاصة بالأديان يحتوي على قاعدة للمعلومات على أرقى ما يمكن أن يتصور، تُحدَّث وتُجدَّد، ويكون من مهام هذا المركز رصد ما يجري في عالم الأديان ومتابعته، وتوفير البيانات اللازمة للباحثين والأقسام العلمية في الجامعات، ويكون على تواصل علمي مستمر مع المراكز البحثية العالمية المختلفة في المجال، ويعمل فيه باحثون مؤهلون علميًّا وثقافيًّا ولغويًّا. وينبغي لهذا المركز أن يصدر دورية عالمية تكون منبرًا لمناقشة الاجتهادات وعرض الأفكار في كل ما يتعلق بعلم الأديان موضوعًا ومنهجًا مما يسهم في تطوير العلم وتحسين العمل ومتابعة البحث، وأن تكون هذه الدورية باللغة الإنجليزية باعتبارها لغة عالمية وإن كان من الممكن أن تجمع بين الإنجليزية وعدة لغات إسلامية أخرى وخاصة العربية والفارسية والأردية.

كما ينبغي أن تكون لهذا المركز مكتبة حديثة متميزة ومزودة بأحدث النظم المكتبية العالمية، تجمع كل شيء يتعلق بمجال الأديان من قريب أو بعيد. وليس من الضروري ولا من العملي أن ننتظر حتى تكتمل هذه المكتبة بهذه الصورة

التي نذكرها لكن المهم أن نبدأ فيها ونستمر، وليس هناك نهاية لكمال المكتبات مادام العقل الإنساني يقظًا والفكر نشطًا والتفكير العلمي حيًّا.

وينبغي لهذا المركز أن يكون له موقع على الشبكة في عدة لغات وخاصة الإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية والأردية والفارسية والعربية. ويمكن أن يكون لهذا المركز فيما بعد فروع إقليمية تيسر العمل وتسرع في الإنجاز.

وينبغي أن يكون لهذا المركز ميزانية كافية لتمويل المشروعات بالتعاون مع الجامعات بعد موافقة الهيئة الاستشارية العليا التي ينبغي أن تتكون من علماء مرموقين في مجال علم الأديان من مختلف بقاع العالم.

ويمكننا أن نأمل من هذا المركز أن يقوم - في ظل خطة مرسومة علمية يسودها الإنصاف وترعاها الاعتبارات الموضوعية - بالاختيار من الرسائل الجامعية الموجودة في بعض الجامعات في العالم الإسلامي مما يتصف بالعمق والجدة والإضافة والأصالة لنشرها في لغتها وترجمتها إلى لغات عالمية مناسبة بعد تحريرها بمقتضى المنهج العلمي. والحق أن هناك رسائل جامعية عديدة متميزة تعالج موضوعات جيدة في مكتبات جامعة الأزهر والجامعة الإسلامية العالمية بباكستان والجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ومعهد الدكتور موكتي في إندونيسيا، وفي بعض جامعات مشرقية ومغربية أخرى في العالم الإسلامي. إن وجود دورية لعلم الأديان تابع لهذا المركز يمكن أن يسهل حصر هذه الرسائل والتعرف عليها والانتقاء منها لأجل تحقيق هذا الهدف الكبير.

إن التعاون البناء بين هذا المركز وبين أقسام علم الأديان في جامعات العالم الإسلامي كفيل بتحقيق تلك الأمور التي أشرنا إليها، وتمكين الفكر الإسلامي من لعب دورٍ رائدٍ في خريطة الفكر العالمي المعاصر في مجال الأديان.

وفي تصوري أن هذه هي الخطوات الأولى التي ينبغي أن نتخذها لأجل بداية حقيقية لعلم الأديان في جامعات العالم الإسلامي.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهرس